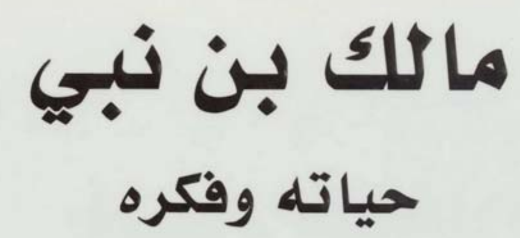








عبد الله بن حمد العويسي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

مالك بن نبي

حياته وفكره

د. عبد الله بن حمد العويسي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب رسالة ماجستير في الثقافة الإسلامية

نوقشت بتاريخ ٢٩/ ٥/ ١٤٠٦هـ

وأجيزت بتقدير ممتاز

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العويسي، عبد الله بن حمد

مالك بن نبي: حياته وفكره/ عبد الله بن حمد العويسي.

٥٧٦ ص.

ببليوغرافية: ص ٥٦٧ - ٥٧٦.

ISBN 978-9953-533-86-5

١. بن نبي، مالك - تاريخ. ٢. الثقافة الإسلامية. أ العنوان.

189.092

الطبعة الأولى عن الشبكة، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

الملاحق

مقدمـــة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فإن الله عزّ وجلّ قد كرم الإنسان، وسوّاه بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأسجَد له ملائكته الكرام، وأناط به مهمة الخلافة في الأرض، وفق منهاجه عزّ وجلّ: ﴿**فإما يأتينّكم مني هدى**﴾[1]، فتلك المهمة هي المعيار الذي يتحدد بواسطته نجاح الإنسان أو خسرانه ﴿**والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾[2].

وقد اختلف وضع الإنسان في التاريخ، من حيث القيام بالأمانة، أو خيانتها أي من ناحية تمثيل ذلك المنهاج الحق، أو الانحراف عنه، أو إقصائه عن الحياة، واتخاذ غيره منهاجاً وطريقاً.

وكما اختلف وضع الإنسان من حيث مهمته الأساس، فقد اختلف وضعه ـ أيضاً ـ من ناحية المعاش، أو تحقيق الضمانات اللازمة لحياته،

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

فقد كان يوجد في مرحلة رخاء حيناً، وفي مرحلة شدة حيناً آخر.

والسؤال الذي يفرض نفسه إزاء ذلك هو: ما السبب وراء هذا الاختلاف في الفترات التي تمر بحياة الإنسان؟ وهل ثمة تلازم بين الأمرين؟ أعني القيام بالأمانة وتحقق الضمانات، أم أن تلك المسألة بمعزل عن الأخرى؟ وهل كل ذلك مرتبط بالسنن؟ أم أن الأمر لا رابط له ولا قانون يحكمه؟

إن تلك الإشكالات قد تواردت على الفكر الإنساني، وقد حاول الإجابة عنها كل مفكر شغل بها حسب اجتهاده، وقد كانت الناحية الثانية ـ أعني الناحية المعاشية ـ هي الشغل الشاغل للمفكرين والفلاسفة، ولا سيما الاجتماعيين منهم، المهتمين بمسألة تحقق الضمانات، أو العدل الاجتماعي، والمعاصرين منهم بوجه خاص...

وقد ثارت تلك المشكلة لدى مفكري العالم الإسلامي، ولا سيما في العصر الحاضر، فقد كانت مشكلة انحطاط العالم الإسلامي، ومحاولته النهوض من عثرته، من الموضوعات المهمة، بل الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر، فقد عنى المفكرون والباحثون بتحليل المشكلة، لبيان أصل الداء، وإيضاح طرق الدواء وجاءت الآراء والمعالجات لتلك المشكلة مختلفة، بحسب اختلاف المشارب والوجهات؛ فهناك طائفة المفكرين المنتمين للفكر الحديث، كانت معالجتهم للموضوع ـ في الغالب ـ تصدر عن رؤية شرقية أو غربية، وتستمد إلهامها من الحضارة الغربية، وعطائها، وقد تنبّه بعضهم إلى صعوبة تخلي الأمة الإسلامية عن إيمانها، فبدأ في التنظير للنهضة، باستخدام الإيمان لدى الشعوب الإسلامية، باعتباره وسيلة لتحقيق التنمية[٣].

وثمة طائفة أخرى من المثقفين، انطلقت من نقطة اتفاق وهي: أن السبب في الإخفاق راجع إلى المسلمين، وليس إلى الإسلام؛ فالإسلام صالح لكل زمان ومكان، ومن ثم فلا يصحّ الجدال في قدرته على

---

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ محاولة حسن حنفي، **التراث والتجديد** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠).

تحقيق النهوض من جديد، كما إنه لا سبيل إلى النهوض من دونه، ومعالجة هؤلاء للمشكلة تختلف على الرغم من اتفاقهم في نقطة الانطلاق، بحسب اختلافهم في المنهج.

ومن أعلام هذه الفئة؛ الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله تعالى ـ الذي عنى بتحليل مشكلة النهضة في العالم الإسلامي، وقدّم جهوداً عظيمة في هذا السبيل.

أسباب اختيار البحث

تبرز أهمية المشكلة المشار إليها سابقاً، وتعظم بقدر ارتباطها بغاية الحياة، وسلوك المنهج الرشيد أو الصراط المستقيم، من أجل ذلك حرصتُ على بحثها، وآثرتُ أن أتناولها من خلال دراسة أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، الذين عنوا بها، وقد وقع اختياري على مالك بن نبي ـ رحمه الله تعالى ـ باعتباره يشكِّل مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي المعاصر، انتهجت نهجاً مميزاً في دراسة مشكلات العالم الإسلامي، وتحليلها تحليلاً دقيقاً وعميقاً، بغرض الكشف عن أصل الداء، وإيضاح طريق الدواء، مع ربْط مشكلة التنمية في العالم الإسلامي بالإسلام، باعتباره المنهج الصحيح والصالح، الذي يحقق تركيب حضارة هذا العالم من جديد، بل هو السبيل الوحيد لتحقيق الحضارة المنشودة. . .

كما تميّز مالك من ناحية أخرى بسِمات، جعلت الباحث يُقبِل على دراسته، منها: خبرته بحضارة الغرب؛ حيث مكث في أوروبا أكثر من ربع قرن، يدرس ويحلل، ويلاحظ، ويطبّق، بالإضافة إلى تكوينه المتميِّز من الناحية المنهجية، واستفادته من جميع ما اطلع عليه، وتوظيفه في خدمة القضية التي يعالجها، وفق ما تقتضيه قواعد الموضوعية في البحث، والحرص على التوصّل إلى الحقيقة بعيداً عن الأهواء والعواطف. . .

كل تلك الجوانب المشار إليها تؤكد أهمية البحث والدراسة في هذا الموضوع، بالإضافة إلى ما يؤمله الباحث ممّا سيظفر به من تكوين في أثناء دراسته، وقد كان لي بالفعل مدرسة بما فتح الله لي بها من آفاق

رحبة في ما يتعلق بالمشكلات التي تعاني منها الإنسانية بوجه عام، ومشكلات العالم الإسلامي بوجه خاص...

منهج الباحث

إن طبيعة البحث تحتِّم على الباحث معالجة بحثه بأكثر من منهج، فالبحث ذو شقّين؛ شقّ يتعلق بحياة المؤلف، وشقّ يتعلق بمعالجة أفكاره.

وقد اعتمدت في الشقّ الأول من البحث على مذكرات المؤلِّف التي تغطي الشطر الأول من حياته، بحيث جعلت المؤلف يتحدث عن نفسه ـ في الغالب ـ ولم أتدخّل بالتعليق أو الاستنباط إلّا في ما يقتضي الإيضاح، بالإضافة إلى مراعاة التقسيم المنهجي، من حيث تصنيف الأفكار، وتوزيع استخدام المادة العلمية في الفصلين الأولين، وربما أعدت نقل النص في أكثر من موضع، سواء بالنص أو بالمعنى، وفي الشطر الأخير من حياته اعتمدتُ على المقابلات التي أجريتها مع مَن له علاقة به وهي مثبتة في الملاحق في آخر الرسالة، بالإضافة إلى ما كُتب عنه، مما يكشف عن بعض الإشكالات التي وردت حول سيرته.

أما في الشق الثاني من البحث المتعلق بدراسة الأفكار، فقد سلكت بإزاء ذلك خطوتين:

الأولى: تصنيف الأفكار الأساسية، التي يدور حولها فكر مالك، وتندرج تحتها جميع المشكلات التي يعالجها...

الثانية: العرض والنقد: فقد عرضت آراءه في مواضعها تحت كل فكرة رئيسة من الأفكار التي سبق تصنيفها، عرضاً تحليلياً حاولت فيه التزام الموضوعية والأمانة مع إيضاح مدى قربه أو بعده من المنهج الإسلامي، ومواقفه من القضايا والمشكلات الإسلامية والإنسانية من خلال معاناته لواقع العالم الإسلامي بخاصة، والواقع العالمي بعامة. مبرزاً سَبقة وريادته في المَواطن التي كان له فيها سبق وريادة، وإيضاح ما قد يكون موضع نظر في ضوء المنهج الإسلامي المنبثق من كتاب الله عز وجل، وسنة نبيه الكريم (ﷺ) باعتبارهما مصدرين أساسين لأي بحث

في الفكر الإسلامي ومن ذلك إنتاج مالك بن نبي ـ رحمه الله تعالى ـ موضوع هذا البحث في الفكر الإسلامي المعاصر..

أمور متعلقة بالمنهج

هناك بعض الأمور المتعلقة بالمنهج لا بد من التنبيه إليها وهي:

١ ـ بالنسبة إلى الآيات القرآنية التي ورد ذكرها في البحث، بيَّنت موضع الآية ورقمها في القرآن الكريم.

٢ ـ بالنسبة إلى الأحاديث النبوية، أشرت إلى من رواه بواسطة الكتب التي تعنى بالدلالة على مواضع الأحاديث؛ **كالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث**، و**كنز العمال**، و**الفتح الكبير**، ولم ألتزم بتخريج الحديث وإن كنت ـ في الغالب ـ أتحرّى وروده في **الصحيحين** أو أحدهما..

٣ ـ وضعت الأعلام الأجنبية، والمصطلحات المستحدثة (كاللافعالية) و(الإنسانية) بين قوسين..

٤ ـ بالنسبة إلى الكتابة:

أ ـ إذا تصرفتُ في النص ذكرتُ في الهامش كلمة (انظر)، وإذا لم أتصرف أوردتُ النص داخل قوسي تنصيص، واكتفيت بالإشارة إلى المراجع من دون كلمة انظر..

ب ـ إذا غيّرتُ بعض الألفاظ الواردة في النصوص المنقولة حرفياً وضعتُ التغيير بين هاتين الحاصرتين []، ويكون التغيير ـ في الغالب ـ بسبب ركاكة اللفظ، أو الخطأ في الأسلوب، أو في النحو، ونحو ذلك..

صعوبات العمل في الرسالة

واجهت في أثناء العمل في الرسالة صعوبات عديدة، أبرزها:

أولاً: نقص المادة العلمية بالنسبة إلى الفترة الأخيرة من حياة مالك، وقد حاولتُ استيفاءها عن طريق المقابلات مع أهله وأصدقائه وتلامذته، عند قيامي برحلة علمية إلى الجزائر ومصر وفرنسا في الفترة من ٢٤/ ١٠/ ١٤٠٢هـ إلى ٨/ ١/ ١٤٠٣هـ.

ثانياً: سعة الموضوع محل الدراسة وكثرة المشكلات التي أثارها المؤلف ـ رحمه الله تعالى ـ وقد حاولت معالجة تلك الصعوبة بواسطة معالجة الأفكار عن طريق المنهج الذي سبق أن أوضحته بإرجاعها إلى الأفكار الرئيسة في البحث، لكي يمكن علاجها بشكل موضوعي وشامل..

ثالثاً: عدم معرفة الباحث باللغة الفرنسية، وهي اللغة التي كُتبت فيها أكثر المؤلفات، وتعرض الأفكار كما كتبها مالك نفسه..

وعلى الرغم ممّا عنى به الذين ترجموا كتب مالك إلى العربية، وجهودهم الطيبة في هذا المجال، فإن ممّا لا يمكن إنكاره أن الترجمة تختلف عن لغة الأصل ولا شك.

وممّا يتّصل بهذا الجانب أن لِمالك محاضرات، ومقابلات، وتعليقات على بعض الكتب باللغة الفرنسية، لم أستطع الاستفادة منها..

وقد حاولت تلافي هذا الجانب عن طريق التعمّق في الدراسة، وربط الأفكار بعضها ببعض، ومناقشة ما قرأته مع تلامذته الذين عاشوا معه وقرأوا له بالفرنسية، كما قرأوا له بالعربية، منهم: الأستاذ الدكتور عمار الطالبي، والأستاذ عبد الوهاب حموده، والأستاذ رشيد بن عيسى، والأستاذ الدكتور عبد السلام هراس الذين تكرموا بالإجابة على كل ما سألتُ عنه حول مالك وأفكاره..

رابعاً: وجود كتبٍ مخطوطة للمؤلف لم أتمكن من الاطلاع عليها، لوصيّة المؤلف بتأخير إخراجها..

خامساً: عدم معرفتي بالعلوم الإنسانية ومصطلحاتها، ولا سيما علم فلسفة التاريخ، والنفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، مع أنها مداخل أساسية لفهم فكر مالك، وتسهيل التعامل مع أفكاره، والتوصّل لمقاصده. وقد حاولت جهدي التغلب على هذا النقص لديّ في التعرّف على تلك العلوم ومصطلحاتها، وأخذَ ذلك وقتاً كثيراً، كان له أثرٌ في تأخير جمع المادة العلمية، وكتابة البحث..

سادساً: في قراءتي لمالك أيقنت أنه ينطلق من الإسلام، ويؤكد

كونه الأساس في تحقيق النهضة في العالم الإسلامي، في حين أنه يبدو في مواضع من كتُبه متناقضاً مع هذه الحقيقة، وقد أجهدني ذلك كثيراً حتى اكتشفت سببه وأن الأمر ليس تناقضاً، وإنما خطأ منهجي، يرجع إلى فصل الناحية الاجتماعية عن الناحية الغيبية في معالجة مشكلة الحضارة ـ كما هو موضّح داخل البحث. .

مالك في الدراسات السابقة

١ ـ الأسس التربوية للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي

هذه الدراسة رسالة تقدَّم بها الباحث علي حسن علي القرشي لنيل درجة (الماجستير) في التربية، من كلية التربية، في جامعة عين شمس بمصر، بإشراف الدكتور سعيد إسماعيل علي، وقد جاءت الدراسة في سبعة فصول؛ حدَّد في **الفصل الأول** ـ منها ـ الإطار العام للبحث، وفيه مقدّمة البحث، ومشكلته، ومسلّماته، وأهميته، وأهدافه، وحدوده، ومنهج الباحث وخطة الدراسة. .

أما **الفصل الثاني**: فقد تناول فيه عصر مالك بن نبي من حيث أوضاعه الثقافية، والتعليمية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، ثم عرَّف بحياة مالك، والعوامل المؤثرة في فكره. .

وفي **الفصل الثالث** تحدث الباحث عن الاتجاهات التغييرنة في العالم العربي، وأسسها التربوية.

أما الفصول الثلاثة: الرابع، والخامس، والسادس: فقد خصصها لعرض أفكار مالك بن نبي؛ فعرض في **الفصل الرابع** التغيير الاجتماعي وأسسه التربوية العامة عند مالك بن نبي.

وتحدث في **الفصل الخامس** عن الثقافة من الوجهة التربوية، وعلاقتها بالتغيير الاجتماعي عنده.

وعرض في **الفصل السادس** لآراء مالك في التربية الاجتماعية، وعملية إعادة البناء عنده.

وأفرد **الفصل السابع** من الرسالة لتقويم فكر مالك بن نبي، من

الناحية العامة، ومن ناحية تقويم محاولته في الفكر الاجتماعي.

وقد أجاد الباحث في عرض أفكار مالك بن نبي، وكشف عن فهمٍ جيد لمحاولته معالجة المشكلة الإسلامية، ولكنه ـ في ما يبدو لي ـ لم يوفَّق لحل الصعوبة التي قد أشرتُ إليها، وهي الإحساس بالتناقض في فكر مالك بن نبي بين النظرية والتطبيق، فهو حينما عالج مشكلة الحضارة عند ابن نبي في مرحلة التقويم رأى أن مالكاً تناقضَ أو اختلَّت نظريته العامة عن الحضارة حينما عالجها باعتبارها فعلاً تركيبياً بين عناصر ثلاثة؛ الإنسان، والتراب، والزمن، فركَّز على الجانب المادي، أو استخدم الحضارة بالمعنى المادي، بحيث عادلت مفهوم المدنية. وقد أثر ذلك الرأي في موقف الباحث في نقده لمالك بن نبي وأفكاره، وقد ساعد على ترسيخ ذلك الإشكال لديه تناوله ـ أعني الباحث ـ للحضارة من ناحية النُّظم، في حين أن مالكاً يتناولها من ناحية السّنن: فالحضارة يمكن أن تُتَناول من ثلاث نواح:

الأولى: السنن الحاكمة للحضارة، باعتبارها ظاهرة تخضع لسنن معينة في تطورها التاريخي، ومن هذه الزاوية يتناول مالك مشكلة الحضارة وقد تسبب إغفال هذه النقطة عند دراسة إنتاج مالك الفكري في خطأ الناقدين له، ومن ضمنهم الباحث: علي القرشي، هذا بالإضافة إلى إشكال آخر يتعلق بمنهج مالك في تناول مشكلة الحضارة، سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثانية: تناول الحضارة من ناحية النظام، أي الأساس العقدي والنظام الاجتماعي الذي يبنى على ذلك الأساس وينبثق عنه، ومن هذا المنظور عالج الباحث: القرشي مشكلة الحضارة، وقد ظهر تأثره بالفكر الإسلامي المعاصر، الذي يعالج الحضارة في هذا النطاق غالباً.

الثالثة: الناحية الفنية: وتشمل مناهج الحضارة الفنية، ومنجزاتها، وهي تنسجم مع روح الحضارة ونظامها، وتصدر عنه.

كما يؤخذ على الباحث من ناحية أخرى تجاوز الأصول (الكتاب والسنة) من الناحية المرجعية، والاكتفاء بالرجوع إلى بعض إنتاج الفكر الإسلامي المعاصر، مما أحدث لديه ثغرة لا تستطيع تلك المراجع الوفاء بها، وإلى هذا

النقص يُرَدّ ـ كما أرى ـ عدم التنبّه للسبب الأساس ـ في ما يبدو ـ في ظاهره أنه تناقض في رؤية مالك بن نبي.

٢ ـ مالك بن نبي: «مفكراً إصلاحياً»

هذه الدراسة رسالة دكتوراه[٤]، تقدَّم بها الباحث أسعد السحمراني، إلى كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في بيروت، وأخرجها في كتاب، أشار الباحث فيه إلى أنه قد حذف بعض فصولها، وعدّل بعضها الآخر، وهي ـ كما خرجت في الكتاب ـ تقع في مقدمة وأربعة فصول، يقول الباحث في مقدمته: إنه أراد فتح باب الدراسة في الموضوع، ويقر بعدم استيفائه البحث من جميع جوانبه، ويقوم منهجه في الدراسة على تحديد الناحية التاريخية للمجتمع الجزائري، والأحداث المؤثرة فيه، ثم تناول مالكاً في باقي الدراسة، في محاولة لتحديد المعالم الإصلاحية في فكره.

وقد تناول في **الفصل الأول**: شخصية مالك وآثاره، وجاء هذا الفصل في عشر صفحات فقط، لا يمكن بها استيفاء التعريف بمالك، كما إن تتبُّعه لآثاره الفكرية لم يُستوفَ كذلك، بل لم يُلِم بالمطبوع منها.

وفي **الفصل الثاني**: وهو بعنوان (الواقع الجزائري وإرهاصات الثورة) تحدث ـ بإيجاز ـ عن الواقع الجزائري قبل الاستعمار الفرنسي حتى الفترة التي سبقت الثورة المسلّحة.

أما الفصلان الثالث والرابع: فقد خصّصهما لتناول فكر مالك بن نبي من الناحية الإصلاحية؛ أي من ناحية رؤيته الإسلامية الإصلاحية للواقع ومشكلة النهوض، أو التنمية في العالم الإسلامي، فجاء **الفصل الثالث** بعنوان (تقرير الواقع، ومؤشرات المستقبل). أما **الفصل الرابع** فهو بعنوان (الثورة الفكرية طريق الحضارة).

والدراسة في مجملها تهدف إلى بيان التوجيهات الإصلاحية عن مالك بن نبي وهي تكشف عن عدم تعمّقٍ في إدراك مقاصد أفكار مالك، ولا سيما في بعض المواضع، حيث يبدو ذلك بشكل ظاهر، حينما ينتقد

---

(٤) أسعد السحمراني، **مالك بن نبي: «مفكراً إصلاحياً»** (بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤).

بعض الأفكار عند مالك بن نبي، كما إن التوجه لنقد الفكرة الأساس عند مالك ـ وهي فكرة الحضارة ـ لم يكن لها أثر في العرض حين تحدّث عن مفهوم الحضارة وأهميته.

ويظهر في البحث ـ من جانب آخر ـ نقص مصادره الإسلامية، وعدم ظهور أثر للمصادر الأصلية (الكتاب والسنة)، بصفتها مراجع أساسية، بالإضافة إلى غلبة الجانب العاطفي عند نقد الأفكار المعارِضة.

٣ ـ الدراسة الثالثة وردت ضمن كتاب «الفكر الإسلامي المعاصر لغازي التوبة»

أدرجَ هذا الكاتب مالك بن نبي تحت عنوان (المدرسة الإصلاحية) وتحدّث في تلك المدرسة عن الشيخ محمد عبده، ومالك بن نبي باعتبارهما ممثّلين لها.

وقد قدَّم في بدايته موجزاً عن حياة مالك، وصورة تفكيره، وقرّر فيه أن نقطة الانطلاق في (ذهنية) مالك هي القابلية للاستعمار، وبنى على هذا الفرض الخاطىء كل محاولته في نقد مالك، وقد أعقَبَ فرضه السابق ببيان مظاهر تفكير مالك الإصلاحي وجعلها كالآتي:

أ ـ مؤتمر باندونغ سبيل حضارة حديثة.

ب ـ كمنولث إسلامي لحل مشاكل عقدية وتخلفية.

ج ـ مالك والقاهرة.

د ـ مشكلة المفهومية في الجزائر.

وختمها بنتائج التفكير الإصلاحي عن مالك بن نبي بخاصة، ومظاهر التفكير الإصلاحي في المدرسة الإصلاحية بعامة، في ضوء دراسته للشيخ محمد عبده والأستاذ مالك بن نبي ـ رحمهما الله تعالى ـ .

والدراسة في مجملها لا تصدر عن فهم صحيح، بسبب انطلاقها من منطلقات خاطئة، وعجز صاحبها عن إدراك أبعاد نظرات مالك بن نبي، ويجلى ذلك ـ على سبيل المثال ـ قوله: أن مالكاً برّر الواقع الفاسد، وأن الاصلاح يتمّ ـ لديه ـ من خلال الأُطر.

هذا من ناحية. أما من الناحية الأخرى فإن الدراسة محاولة عاطفية، تصدر ـ في غالبها ـ عن مواقف مسبقة.

٤ ـ أما الدراسة الرابعة فقد وردت في كتاب «شخصيات إسلامية معاصرة»، الجزء الثاني لإبراهيم البعثي

والدراسة محاولة للتعريف بمالك أكثر من أن تكون دراسة عنه، فالمؤلف يعرِض فيها مؤلّفات مالك كلاً على حدة، ويحاول بيان مضمونها فيعرض حياته من خلال مذكّراته، ثم يعرض مؤلفاته بعد ذلك مع تعليقٍ أو نقدٍ يسير أحياناً.

تلك هي الدراسات التي اطّلعت عليها ممّا كُتب عن مالك بن نبي، وهناك كتابات أخرى منها:

ما كتبه الدكتور فهمي جدعان في كتابه **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، فقد كتب عنه حوالى عشر صفحات، عرضَ فيها فكرته عن الحضارة، وموقفه من مشكلة النهضة الإسلامية عرضاً سريعاً، ورد تكوينه الأساس لابن خلدون، حيث يرى أن ابن خلدون أستاذه الأول وملهمه الأكبر، مشيراً بذلك إلى نظرية الدورة التاريخية التي يدين فيها مالك لابن خلدون، وقد انتقد ـ من ناحية أخرى ـ إسراف مالك في استخدام مفاهيم العلوم الإنسانية، من دون تحفظ، مع علمه بأنه ينبغي التحفظ إزاءها(٥). وكأنه يشير بذلك إلى إلحاح مالك على استخدام قواعد التربية وعلم النفس، والاجتماع في نقد الواقع وإصلاحه، ولكن ينبغي الإشارة إلى أن مالكاً يدعو إلى الاستفادة منها في إطار الحق وليس بمعزلٍ عنه، وإن كانت من ناحية أخرى سبباً في ما يبدو لي في بعض الإشكالات التي وقع فيها مالك

---

(٥) انظر: فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٤١٠ ـ ٤٢١، و«ابن خلدون في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدمت إلى: **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس ٢٩ جمادى الأولى ٣ جمادى الثانية ١٤٠٠، ١٤ ـ ١٨ أفريل ـ نيسان ١٩٨٠** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢)، ص ٤٥٣.

من الناحية المنهجية، كما بيّنت ذلك في صلب الرسالة.

وقد كتب الدكتور أحمد سمايلوفيتش في كتابه **فلسفة الاستشراق** نبذة يسيرة عن مالك، أبرز فيها تميُّزه بإيجاز، ثم تحدّث عن رأيه في الاستشراق من خلال كتابه **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي**(٦).

وثمة كتابة أخرى عنه نجدها في كتابي عبد السلام ياسين **الإسلام غداً**، و**الإسلام بين الدعوة والدولة** يتّهم مالكاً بأنه من أصحاب التلفيق الحضاري، وأنه يدعو لإقامة حضارة إسلامية ممزوجة بالحضارة الهندوسية، ويجتزئ النصوص من إطارها لكي يعضد رأيه(٧)، ولم تنصف هذه الكتابة مالكاً، فهو لم يقصد تلفيقاً أو مزجاً بين الحضارتين ـ كما أوضحتُ ذلك في مشكلة الثقافة ـ ، وإذا كان مالكاً قد اهتم بالتغيير الحضاري والثقافي فليس السبيل إلى نقده هو اتهامه بالاخفاق، وإنما ببيان السبب الذي جعله يرى أن العلاج في السبيل الذي رآه، وفي نقد ما يوجد لديه من أخطاء بمنهج علمي يتفادى التحامل والتعميم.

الجديد في هذا البحث

يرى مالك أن المشكلة الأساس لكل شعب هي مشكلة حضارة، من أجل ذلك فإن هذه المشكلة هي المفتاح الأساس لكل أفكاره، وأي محاولة لنقد مالك تغفل معالجة نظريته في تلك المشكلة هي محاولة ناقصة، ولن يجدي الباحث أن ينتقد جوانب جزئية، بل لن يستطيع تقويم فكر مالك ما لم يتصوّر فكرته عن الحضارة تصوّراً سليماً، وينطلق في نقده لمالك من نقده لنظريته في الحضارة، بحيث تصبح لدى الباحث رؤية لتلك المشكلة تقوم في ضوئها أفكار مالك، والدراسات السابقة لم تتّجه إلى معالجة تلك القضية بالنقد ما عدا ما جاء في الدراسة الأولى التي كتبها علي حسن القرشي عن هذا الجانب، ولكن محاولته في النقد لم تستطع حلّ الإشكال الذي يواجه دارس مالك ـ كما سبق بيانه عند

---

(٦) انظر: أحمد سمايلوفيتش، **فلسفة الاستشراق** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠).

(٧) انظر: عبد السلام ياسين: **الإسلام بين الدعوة والدولة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ص ٣١٩ ـ ٣٢٣، و**الإسلام غداً** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ص ٣٦٨ ـ ٣٧١.

الحديث عن تلك الدراسة ـ وقد بذلت جهدي لتفهّم نظرية مالك عن الحضارة، واكتشاف السبب الذي يوهِم التناقض في أفكاره، مهتدياً في تأملي بكتاب الله عزّ وجلّ، وسنة نبيه الكريم (ﷺ)، وقد تبيّن لي أن مصدر ذلك الإشكال أتى مالكاً من ناحيتين:

الأولى: الفصل بين الناحية الغيبيّة، والناحية الاجتماعية، أو المعاد والمعاش.

الثانية: مترتبة على الأولى، وهي عدم ربط السنن بالمنهاج الحق (الوحي) وقد حاولت تلافي ذلك النقص، وبيان علاقة الحضارة الحتمية بالمنهاج الحق، بحيث تكون معه في أحد أمور ثلاثة: تطبيق، أو إخلال، أو إقصاء، وتلازم الناحية المعاشية مع الناحية المعادية، بحيث تكون السعادة ظاهراً وباطناً، أو نقصاً في السعادة الظاهرة والباطنة بحسب الإخلال، أو سعادة ظاهرة وشقاوة في الباطن. مهتدياً في ذلك بالنصوص من القرآن الكريم، والسنة المطهرة، التي تؤكد أن وضع البشرية مرتبط بموقفها من الصراط المستقيم.

خطة البحث

وضعت خطة البحث على النحو الآتي:

مقدمة: وقد سبق بيانها.

تمهيد: ويتناول لمحة عن تاريخ الجزائر في الفترة التي عاشها مالك بن نبي ـ رحمه الله تعالى ـ من سنة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م إلى ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

القسم الأول: عن حياة مالك وتكوينه الفكري، وقد جعلته في فصلين:

الفصل الأول: عن حياته والبيئات والبلدان التي عاش فيها وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفترة الأولى من حياته (١٣٢٣هـ ـ ١٣٤٩هـ/ ١٩٠٥م ـ ١٩٣٠م).

المبحث الثاني: الفترة الثانية من حياته (١٣٤٩هـ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٣٠م ـ ١٩٥٦م).

المبحث الثالث: الفترة الأخيرة من حياته (١٣٧٥هـ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٩٥٦م ـ ١٩٧٣م).

الفصل الثاني: عن تكوينه الفكري، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مصادر التكوين الفكري في الجزائر.

المبحث الثاني: مصادر التكوين الفكري في فرنسا.

المبحث الثالث: مصادر التكوين الفكري في العالم الإسلامي.

القسم الثاني: عن عطائه الفكري ومنهجه، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الثالث: الدين والأيديولوجيا، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الدين، وفيه قسمان:

القسم الأول: مفهوم الدين ومتعلقاته.

القسم الثاني: الإسلام.

المبحث الثاني: الأيديولوجيا، وفيه قسمان:

القسم الأول: الجانب النظري.

القسم الثاني: الجانب التطبيقي.

الفصل الرابع: الثقافة والحضارة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في الثقافة وقد تناولتها من حيث:

ـ التعريف.

ـ التفسير.

ـ التخطيط.

المبحث الثاني: الحضارة وقد تناولتها من حيث:

ـ التعريف.

ـ العناصر.

ـ التفسير.

الفصل الخامس: المجتمع الإسلامي المعاصر، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المجتمع الإسلامي وأثر العالم الغربي، وفيه قسمان:

القسم الأول: واقع المجتمع الإسلامي قبل النهضة.

القسم الثاني: أثر العالم الغربي في العالم الإسلامي.

المبحث الثاني: نهضة العالم الإسلامي والحركات التاريخية وفيه قسمان:

القسم الأول: واقع النهضة الإسلامية.

القسم الثاني: الحركات التاريخية في المجتمع الإسلامي المعاصر وأثرها في تحقيق النهوض.

الخاتمة: وفيها ثلاث نقاط:

الأولى: بيان النتائج العامة للبحث.

الثانية: إيضاح سمات منهج مالك ووسائله.

الثالثة: بيان مكانة مالك في الفكر الإسلامي المعاصر.

الملاحق: وتتضمن المقابلات التي أجراها الباحث مع من لهم علاقة بمالك بن نبي، ومحاضرة لمالك لم تُنشر من قبل - في ما أعلم - بعنوان (المبررات والعمل المشترك).

وشكر

في ختام هذا البحث أتّجه إلى الله عزّ وجلّ حامداً شاكراً على ما أسدى سبحانه من نِعم، وما وفق إليه من عون على إتمام هذه الدراسة، راجياً أن تكون مقربةً لوجهه الكريم، ومدنية لرضاه عزّ وجلّ، ومن شكره، سبحانه وتعالى الاستقامة على منهجه، ومن منهج الإسلام الاعتراف بالجميل والشكر لمن أسدى معروفاً.

وإن من الاعتراف بالجميل لمن قدمه أن أتوجه بالشكر إلى أستاذي الفاضل عمر عوده الخطيب على ما أسداه من نُصح وتوجيه لتصويب عملي، وإتمام تكويني، كما أشكره على كريم أخلاقه وتواضعه، وما

تحلى به من سعة صدر، فقد أتاح للباحث الفرصة للمناقشة، بل المعارضة في الرأي وإثبات ما يراه، ولم يفرض عليه رأياً أو اتجاهاً في البحث، بل كان يُنَمِّي في الباحث الشخصية العلمية، والاستقلال في الرأي، وليس هو بحاجة إلى قول ذلك ولكنه الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم، فجزاه الله عني خيراً وأجزَل له المثوبه على ما قدّم.

كما لا يفوتني أن أشكر كل من أعانني في إنجاز هذا البحث بحوارٍ أو توجيه أو تسهيل مهمة، وأسأله سبحانه أن يرزقنا الإخلاص والصواب في القول والعمل، وأن يعفو عن التقصير والزَلل.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

تمهيـد
لمحة عن الجزائر في الفترة التي عاشها مالك بن نبي
١٣٢٣ ـ ١٣٩٣هـ/١٩٠٥ ـ ١٩٧٣م

مرّت الجزائر في تلك الفترة بمرحلتين؛ عانت في أولاهما من الاستعمار، ونالت في الثانية استقلالها.

فقد كانت المرحلة الأولى من تلك الفترة من ١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م إلى ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م امتداداً لمرحلة الاستعمار التي ابتدأت بدخوله الجزائر عام ١٢٤٦هـ ـ ١٨٣٠م[١].

أما المرحلة الثانية: فقد ابتدأت باستقلال الجزائر، وخروج الاستعمار من أراضيها عام ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م[٢].

وسوف أتناول ـ إن شاء الله تعالى ـ في هذا التمهيد أهم التطورات التي مرّت بها الجزائر في تلك الفترة من الزمن، وكان لها أثر بارزٌ في الشعب الجزائري في محاولة لإيضاح الإطار العام لحياة مالك في تلك الفترة بصفته أحد أبناء الجزائر الذين يؤثِرون فيها، ويتأثرون بها.

ويمكن تصنيف واقع الجزائر آنذاك في أربع مراحل:

---

(١) انظر: صلاح العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢)، ص ٩٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

المرحلة الأولى: مرحلة ذروة الاستعمار

بلغ الاستعمار الفرنسي ذروته في الجزائر منذ عام ١٢٨٨هـ ـ ١٨٧١م إلى عام ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٤م بعد أن تمكّن من القضاء على الثورات المسلّحة، وأحكَم قبضته على البلاد[٣] «بحيث كانت الجزائر تعيش في تلك الفترة سيطرة استعمارية خانقة على الشعب الجزائري، وحرماناً كاملاً من كافة حقوق الإنسان الأساسية، واستبداداً طاغياً، وتحكّماً مطلقاً في كل مقدرات الشعب الجزائري السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والدينية والفكرية»[٤]. وكانت الصورة العامة للسياسة الفرنسية في الجزائر [تتمثل] في الخطوط الأربعة الآتية:

أولاً: التنصير.

ثانياً: الفرنسة.

ثالثاً: التجهيل.

رابعاً: الإفقار[٥].

أولاً: التنصير

سعَت الحكومة الاستعمارية في نشر النصرانية في الجزائر، ويسَّرت السبل لذلك لكي تحقِّق أهدافها من ناحيتين:

الأولى: توهين العقيدة الإسلامية ممّا يتيح لها القضاء على الإسلام في نفوس المسلمين الجزائريين، وتهيئة السبيل أمام إدماج الشعب الجزائري وإلحاقه بفرنسا.

الثانية: إشاعة الانقسام في صفوف المسلمين الجزائريين لاستخدام

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣، وصلاح العقاد، **الجزائر المعاصرة** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٤)، ص ٧.

(٤) تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة** (الرياض: دار العلوم، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٥٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠.

بعضهم ضد بعض، والتركيز بخاصة على التفرقة بين العرب والبربر. وقد استخدمت لتحقيق ذلك ما يأتي:

١ ـ تحويل المساجد إلى كنائس.

٢ ـ سلب الأوقاف الإسلامية.

٣ ـ إغلاق المدارس والمعاهد والزوايا الدينية.

٤ ـ التمكين للقسس بنشر النصرانية بين أبناء المسلمين[٦].

«وقد تولى الكاردينال لافيجري[٧] مسؤولية تنفيذ سياسة تنصير واسعة النطاق في الجزائر حدّدها بقوله «علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهداً لدولة مسيحية تُضاء أرجاؤها بنور منبع وحيها الإنجيل... تلك هي رسالتنا»..[٨].

«وقد تعاونت الإدارة الاستعمارية في الجزائر مع رجال التبشير المسيحي على اختلاف مذاهبهم ونحلهم في محاولة تنصير الجزائريين وإخراجهم من دينهم الإسلامي»[٩].

«وقد خطب الكاتب العام الجنرال بيجو[١٠] ـ حاكم الجزائر ـ إثر تحويل جامع صالح باي[١١] في قسنطينة إلى كنيسة، فقال: إن آخر أيام

---

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١ و٩٥ ـ ٩٦.

(٧) **لافيجري**: هو واضع سياسة التنصير والمشرف على تنفيذها في الجزائر، فرنسي الجنسية، بقي في منصب الأسقفية في الجزائر نحو أربعين عاماً يحاول تنصير المسلمين من دون جدوى، ولد سنة ١٨٢٥م ومات سنة ١٨٨٢م، أسس مشروع مدارس الشرق، وجمعية الآباء البيض. انظر: مصطفى خالدي وعمر فروخ، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي**، ط ٥ (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٣)، ص ١٢٦، ولويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط ١٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، ص ٤٥٦.

(٨) رابح، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(١٠) **بيجو**: سياسي وعسكري فرنسي عينته حكومة فرنسا عام ١٢٥٦هـ/ ١٨٤١م، حاكماً عاماً على الجزائر يتميز بالكبرياء والأنانية، وسوء الأخلاق، وغلاظة القلب. انظر: عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ٥ ج، ط ٤ (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ١١٠ و١٧٧.

(١١) **صالح باي**: حاكم قسنطينة، وقد تولى أمرها مرتين أيام ولاية الدولة العثمانية على

الإسلام قد دنت، وفي خلال عشرين عاماً لن يكون للجزائر إله غير المسيح، ونحن إذا أمكننا أن نشك في أن هذه الأرض تملكها فرنسا، فلا يمكننا أن نشك بأي حال من الأحوال أنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد. أما العرب فلن يكونوا مواطنين لفرنسا إلّا إذا أصبحوا مسيحيين جميعاً.

وقد سارت فرنسا على هذه السياسة حتى خرجت من الجزائر في عام ١٩٦٢م(١٢).

ثانياً: الفرنسة

ويُقصد بها إذابة الشخصية الجزائرية، وإدماجها في فرنسا من حيث الدولة وسكانها، وقد استخدمت لتنفيذ تلك السياسة وسائل، منها:

١ ـ محاولة القضاء على الدين الإسلامي واللغة العربية.

٢ ـ محاولة إحلال النصرانية ـ كما تقدّم ـ وفرض اللغة الفرنسية.

٣ ـ تشويه التراث العربي والإسلامي، ومحاولة القضاء عليه.

٤ ـ العمل على تفتيت الوحدة الوطنية للجزائر، ومحاولة استخدام البربر ضد العرب.

٥ ـ فَرْنَسة سائر مظاهر الحياة الجزائرية.

٦ ـ استخدام المدارس لتثبيت تلك السياسة وتنفيذها(١٣).

ثالثاً: التجهيل

في محاولة إطفاء نور العلم في البلاد «أخمد الاحتلال الفرنسي جذوة العلوم والمعارف تحت أنقاض المساجد والكتاتيب، والزوايا التي دمّرها فلم تبقَ منها سوى جمرات ضئيلة في بعض الكتاتيب دفعتها

= الجزائر، وتوفي مقتولاً سنة ١٢١٢هـ/١٧٩٧م. (والباي) يعني: والي المقاطعة في نظام الحكم التركي للجزائر. انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٥٨ ـ ٥٥٩، ٥٦٣ ـ ٥٦٤ و٥٩٣.

(١٢) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١٣) في ما يتعلق بالفرنسة، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤، ٦٩ ـ ٧٠ و٩٤ ـ ٩٥.

العقيدة الدينية فحافظت على لغة القرآن، ومبادىء الدين الحنيف في تعليم [قليل] وأساليب بدائية»[١٤].

وقد شكّلت الإدارة الاستعمارية لإقرار تلك الخطوة وسائل عديدة، منها:

١ ـ القضاء على المدارس والمعاهد الموجودة قبل الاحتلال.

٢ ـ الاستيلاء على أموال الأوقاف الاسلامية.

٣ ـ نهب المكتبات، ومن أهمها مكتبة الأمير عبد القادر الجزائري[١٥].

٤ ـ تقليص عدد التلاميذ المتعلمين من الجزائر، وتذبذب سياسة الحكومة الاستعمارية في نشر التعليم بين أبناء الجزائر[١٦].

رابعاً: الإفقار

عمل الاحتلال منذ دخوله على سلب ما في يد الجزائريين من أموال وعقارات وفرض عقبات في ضروب نشاطهم الزراعي والصناعي والتجاري، وأثقل كاهلهم بفرض الضرائب.

فمن **ناحية الزراعة**: قام الاستعمار بواسطة السرقة والقتل والإعدام الجماعي، والتدليس بالاستيلاء على معظم الأراضي الفلاحية الغنية في القطر الجزائري، تلك الأرض التي كانت مصدر رزق الجزائريين، وكانت تكفل لهم حياة مقبولة، وتسمح بتصدير الفائض من إنتاجها إلى الخارج في تجارة واسعة.

---

(١٤) محمد ناصر، **المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها تطورها وإعلامها، من ١٩٠٣ إلى ١٩٣١**، ٢ ج (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ٢، ص ١٠.

(١٥) **الأمير عبد القادر الجزائري** ولد سنة ١٨٠٧م، نودي به أميراً على الجزائر سنة ١٨٣٢م فدعا إلى محاربة الاستعمار الفرنسي فيها، وحقّق انتصارات في معارك عديدة، اشتهر بالإدارة والحزم وسعة الحيلة. اضطر إلى التسليم عام ١٨٤٧م، فنفي إلى فرنسا ثم أطلق سراحه فلجأ إلى تركيا، ثم رحل إلى دمشق سنة ١٨٥٥م، ومكث فيها إلى أن توفي سنة ١٨٨٣م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، بإشراف محمد شفيق غربال، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ٦٣٠ ـ ٦٣١.

(١٦) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**، ص ٥٤، ٩٣ و٧١ ـ ٧٢.

أما **في الصناعة**: فقد تُرِكَ القطر الجزائري من دون صناعة تذكر، عدا بعض الصناعات الصغيرة كالزيت والصابون والتبغ، وما بقي بأيدي المسلمين كصناعة السجاد والأصواف، فلا تعدو الوفاء بحاجة الاستهلاك المحلي.

لقد أوصد الاستعمار في وجه الصناعة المحلّية الأبواب مع وجود الإمكانات لديها.

أما **في التجارة**: فقد كانت فرنسا تحتكر التجارة الخارجية للجزائر بشكل عام فهي تبتاع نتاج القطر الجزائري، وتبيعه مقابل ما يحتاجه وما لا يحتاجه مما تنتجه مصانعها. وقد أصبح اقتصاد الجزائر الوطني ـ بسبب هذا ـ في عجز فادح من جراء هذه الصفقات.

هذا بالإضافة إلى إجبار الجزائريين على نقل البضائع والناس على السفن الفرنسية.

وقد نجم عن هذه السياسة الاقتصادية عدة مظاهر في أوساط الجزائريين لعل أبرزها ما يأتي:

١ ـ انخفاض أجور العامل المسلم، والعيش في ظل الشظف والحرمان.

٢ ـ البطالة: حيث أُبعد الكثير من الجزائريين عن وظائفهم مع تضييق فرص العمل الأخرى أمامهم.

٣ ـ السكن: فقد اضطر الجزائري إلى السكن في البادية تحت الخيام أو في مدن القصدير التي لا يتجاوز المنزل فيها ستة أمتار مربعة يسكنها خمسة أفراد.

٤ ـ المرض: فقد كان المرض منتشراً تبعاً للحالة المادية للسكان ولواقع السكن.

٥ ـ الهجرة: حيث بدأ أعداد من الجزائريين في الهجرة طلباً للرزق؛ ولا سيما إلى فرنسا[١٧].

---

(١٧) في ما يتعلق بسياسة (الإفقار)، انظر: أحمد توفيق المدني، **هذه هي الجزائر** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٦])، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ و١٢٦ ـ ١٣٣.

أما الضرائب المفروضة على الجزائريين فكانت كما يأتي:

١ ـ العشر: وهي ضريبة على إنتاج الفلاحة.

٢ ـ الزكاة: وهي ضريبة على المواشي[١٨].

٣ ـ الحكر: وهي ضريبة تكميلية على الفلاحة الواقعة بأرض كانت تابعة للدولة.

٤ ـ اللزمة: وهي ضريبة مختصة ببلاد القبائل.

٥ ـ ضريبة النقل: وهي المفروضة على الواحات[١٩].

تلك كانت الخطوط العامة للسياسة الفرنسية في الجزائر أيام الاستعمار[٢٠].

وقد نفّذتها بواسطة القضاء الزجري: وهو جملة الأنظمة والقوانين الرهيبة الجائرة التي يطلق عليها اسم قوانين (الأنديجينا)[٢١]، والتي ضيّقت الخناق على [الجزائريين] وأخمدت أنفاسهم، وجعلتهم يعيشون في جو مظلم، وحالة ضغط يصعب تصورها، وقلَّما يستطيع العقل تصديقها.

وقد كانت أيام (الأنديجينا) تشمل أربعة أصناف: سلطة الوالي العام، والمحاكم الابتدائية الزجرية، ومحاكم الجنايات، وسلطة المتصرفين العدلية[٢٢]. وقد استمر العمل بقانون الأنديجينا إلى أن أزيل نهائياً عام ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م[٢٣].

---

(١٨) **العشر**: هو ما يفرض في النظام الإسلامي على الأرض المفتوحة صلحاً، **والزكاة**: كما هو معروف الركن الثالث من أركان الإسلام. وقد كانت الجزائر أرضاً عشرية كما يقتضي النظام الإسلامي، وقد استمرت جباية الزكاة والعشر من قبل الولاة في الجزائر، وعند دخول الاستعمار الفرنسي أبقى على جباية العشر والزكاة باعتبارها ضرائب على الأهالي المسلمين. انظر: حمدان خوجة، **المرآة**، ترجمة وتعليق محمد بن عبد الكريم (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٢)، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(١٩) انظر: أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر** (الجزائر: المطبعة العربية، ١٣٥٠ هـ/ ١٩٣١م)، ص ٢٨٤.

(٢٠) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**، ص ٩٠.

(٢١) المقصود بـ (الأنديجينا) الأهالي أي: الجزائريين.

(٢٢) المدني، **كتاب الجزائر**، ص ٣٢٥.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

المرحلة الثانية[٢٤]: ظهور الدعوة الإصلاحية وتطورها

ابتدأت الدعوة الإصلاحية في الجزائر بشكل مستقلّ على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس[٢٥]، إذ إن المحاولات التي سبقته في مجال الإصلاح كانت فرديةً محدودة النطاق، ومحدودة المفعول، وهي تلك المحاولات التي قام بها أفراد ممن تأثروا بالدعوة الإصلاحية في مصر، من أمثال: الشيخ عبد الحليم بن سماية[٢٦]، والشيخ عبد القادر المجاوى[٢٧]، والشيخ المولود بن موهوب[٢٨]، وربما كان سبب الحد من تأثيرهم، عملهم موظفين في الحكومة الاستعمارية[٢٩]، بخلاف

---

(٢٤) تقسيم تلك الفترة إلى مراحل لا يعني أن مرحلة من تلك المراحل لم تبدأ حتى انتهت الأخرى، بل هو مأخوذ من جانب اتضاح تلك المرحلة في المجال الاجتماعي الجزائري، وعلى سبيل المثال فإن مرحلة الدعوة الإصلاحية كانت موجودة قبل ابن باديس، ولكن ظهور أثرها وامتداده كان بتأثير قيامه بها.

(٢٥) هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس، رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر منذ بدء قيامها سنة ١٩٣١م إلى وفاته، ولد في قسنطينة سنة ١٣٠٨ - ١٨٨٩م وقيل ١٣٠٥هـ/ ١٨٨٧م، وأتم دراسته في الزيتونة بتونس، أصدر مجلة **الشهاب**، وكان شديد الحملة على الاستعمار حاولت الإدارة الفرنسية في الجزائر إغراءه بتولي رئاسة الأمور الدينية فامتنع. اضطهد وأوذي من أجل الدعوة، ولم يصرفه ذلك عنها. له: **تفسير كامل للقرآن الكريم**، توفي في قسنطينة سنة ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ٨ ج، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.])، ج ٤، ص ٦٠.

(٢٦) **عبد الحليم بن سماية**: ولد في الجزائر سنة ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٣ م، تأثر بالشيخ محمد عبده، ولقيه في الجزائر عام ١٣٢١ هـ. قضى حياته في الجهاد والدعوة، توفي في رمضان عام ١٣٥١ هـ/ ١٩٣٣م. انظر: الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ج ٤، ص ٣٩٩ - ٤١٩.

(٢٧) **عبد القادر المجاوي**: ولد في مدينة تلمسان بغرب الجزائر سنة ١٢٦٤هـ/ ١٨٤٨م، تلقى تعليمه في المغرب، وأكمل التعليم العالي في جامعة القرويين، عاد إلى الجزائر داعياً إلى الله، واستمر في الدعوة؛ ولا سيما عن طريق التعليم. توفي في قسنطينة سنة ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م. انظر: محمد علي دبوز، **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ٣ ج (دمشق: المطبعة التعاونية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ج ١، ص ٨٣ - ١٠٥.

(٢٨) **المولود بن محمد العيد بن موهوب**: ولد سنة ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٣م، من أشهر شيوخه: الشيخ عبد القادر المجاوي، كان ينتهج النهج السلفي كأستاذه المجاوي. توفي سنة ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٤ - ١٤٣.

(٢٩) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**، ص ١٣٨.

الشيخ ابن باديس، فهو لم يكن موظفاً[٣٠] لديها، وقد كان ذلك من أسباب انطلاق نشاطه، فكان لذلك هو الذي أرسى دعائم المدرسة الاصلاحية السلفية في الجزائر، وهو الذي شرح معالمها، وأوضح مقاصدها للجزائريين، وهو الذي مهّد لها التربة، ورعاها وتعهّدها، حتى أصبحت قوية الجذور، وراسخة البنيان، وواسعة الانتشار، لا في قسنطينة[٣١] «وحدها، ولكن في الجزائر كلها من أدناها إلى أقصاها»[٣٢].

«وقد سلك في الدعوة منهجاً يجمع بين التعليم والتربية فكانت طريقته في التعليم تجمع إلى جانب النظريات العلمية لمختلف العلوم التي كان يدرِّسها لتلاميذه، الجانب التطبيقي العملي لتلك العلوم، حتى في الشواهد التي كان يأتي بها لتطبيق قاعدة نحوية، أو بلاغية، أو أدبية، يختارها من الشواهد التي تتضمن تربية خلقية أو عاطفية أو وطنية، أو تتضمن عبرة من عِبَر الحياة التي تدعو إلى التأمّل والتفكير في ما وصلت إليه حالة المسلمين في ذلك الوقت، من استعمار بلادهم، وتسلط الأجانب على حرياتهم، وإلى ضرورة الكفاح لتغيير تلك الأوضاع بأي شكل من الأشكال»[٣٣].

وقد كان يسعى إلى إحياء الشخصية الجزائرية بمقوماتها الثلاثة:

الإسلام،واللغة العربية والوطن الجزائري[٣٤].

فكان من أجل ذلك داعية العمل الإصلاحي في ثلاثة مجالات:

١ ـ **الإصلاح الفكري**: في مواجهة الانحراف الفكري الناشىء من التبعية للاستعمار وتقليده.

٢ ـ **إصلاح العقيدة**: في مواجهة الانحرافات في مفاهيمها.

---

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣١) حيث كان مقر الشيخ عبد الحميد بن باديس وبداية دعوته.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩ و١٠٧.

٣ ـ إصلاح الأخلاق: في محاولة لإحياء السلوك الإسلامي من طريق التربية[٣٥].

«وقد مرّ جهاده في الجزائر من أجل إرساء الحركة الإصلاحية بثلاث فترات:

الفترة الأولى: تبدأ من عام ١٣٣١هـ ـ ١٩١٣م، إلى غاية عام ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م.

والفترة الثانية: تبدأ من عام ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م، إلى عام ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م وهو العام الذي احتفلت فيه فرنسا بمرور قرن على احتلالها للجزائر.

أما **الفترة الثالثة**: فتبدأ من عام ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣١م، وهو العام الذي كوّن فيه ابن باديس وصحبه جمعية العلماء حتى عام ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م، وهو العام الذي توفي فيه»[٣٦].

ففي **الفترة الأولى**: كان عمله ينحصر في التربية والتعليم للصغار والكبار من أجل تكوين قادة ودعاة لنشر الحركة الإصلاحية في البلاد الجزائرية[٣٧].

أما **الفترة الثانية**: فقد بدأ يُسهم فيها «إلى جانب عمله الأساس في التربية وتكوين الرجال والإصلاح الديني والاجتماعي للمجتمع الجزائري، إسهاماً مهماً في الأفكار السياسية التي تشغل بال المواطنين، ويعمل على الخروج بدعوته الإصلاحية من دائرة مدينة قسنطينة وضواحيها فقط، إلى نطاق القطر الجزائري كله. وفي هذه الفترة أصدر جريدة **المنتقد** في الثاني من شهر حزيران/ يونيو عام ١٩٢٥م ـ ١٣٤٣هـ، ثم جريدة **الشهاب** في العام نفسه التي استمرت في الصدور جريدةً أسبوعية من عام ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م حتى عام ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٩م، ثم تحوّلت إلى مجلة شهرية حتى عام ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م حيث توقّفت نهائياً عند بداية الحرب العالمية الثانية»[٣٨].

---

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

وفي تلك الفترة تم تأسيس (نادي الترقي) بمدينة الجزائر، على يد الشيخ الطيب العقبي[٣٩]، وكان افتتاحه سنة ١٣٤٤هـ ـ ١٩٢٦م[٤٠]، وقد كان له تأثير كبير في نشر الحركة الإصلاحية في العاصمة الجزائرية[٤١]، ثم صار في ما بعد مقراً لجمعية الجزائريين حين تأسيسها[٤٢].

وفي **الفترة الثالثة**: من عام ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣١م إلى عام ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م ظَهر نشاطه السياسي بقوة ووضوح في كل الأحداث السياسية التي مرت بالوطن الجزائري في تلك الفترة[٤٣]، وقد كانت تلك الفترة أخصب الفترات التي مرّ بها عمل الشيخ ابن باديس، فقد التَمّ شمل الحركة الإصلاحية وتم تعاضدها بتكوين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي ظهرت «إلى الوجود في الخامس من شهر أيار/ مايو سنة ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣١م، وقد تولى رئاستها منذ البداية الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره رائد الحركة الإصلاحية السلفية في الجزائر، واستمر يشغل هذا المنصب حتى وفاته في عام ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م»[٤٤]، «وقد عملت جمعية العلماء منذ ظهورها للوجود على نشر رسالة ابن باديس الإصلاحية والتربوية التي بدأها قبل ذلك بنحو ثمانية عشر عاماً، والتي تتلخص في إحياء اللغة العربية، والثقافة الإسلامية في البلاد، وتقوية الشعور بالشخصية الجزائرية، والدفاع عنها، وتطهير الدين من

---

(٣٩) **الطيب العقبي**: أحد المؤسسين لجمعية العلماء في الجزائر، أسس في بسكرة صحيفة **صدى الصحراء** عام ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م، ثم أسس في ما بعد نادي الترقي في الجزائر العاصمة، توفي سنة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م. انظر: ناصر، **المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها تطورها وإعلامها، من ١٩٠٣ إلى ١٩٣١**، ج ٢، ص ٢٣٥؛ بسام العسلي، **عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية**، جهاد شعب الجزائر؛ ٧ (بيروت: دار النفائس، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ١٨٣ ـ ١٨٦، والجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ج ٤، ص ٤٨٤.

(٤٠) انظر: المدني، **هذه هي الجزائر**، ص ١٦٥.

(٤١) انظر: مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ٢ قسم في ١ (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠)، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٢) انظر: محمد البشير الإبراهيمي، **آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج ١، ص ٢٠٥.

(٤٣) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**، ص ١٠٤.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

الخرافات، والبدع، والمحافظة على التراث العربي الإسلامي في الجزائر، والعمل على تحريرها من سيطرة الاحتلال الأجنبي»[٤٥] فكانت تؤدي دورها بذلك من جانبين:

- الجانب الإصلاحي السلفي، والمناداة بالعودة إلى الكتاب والسنة.

- والجانب الوطني: في بعث الشخصية الجزائرية ومقاومة سياسة إدماج الجزائر في فرنسا، والتجنّس بجنسيتها، والمحافظة على الطابع الجزائري، وتربية الشعب وتنظيمه من أجل مقاومة الاستعمار وتحرير الجزائر[٤٦].

المرحلة الثالثة: ظهور الحركات الوطنية وتطورها

إن الحركة الإصلاحية هي إحدى الحركات الوطنية، فهي وإن تجنَّبت التدخل في الجانب السياسي في بداياتها إلا أنها وجدت نفسها، بحكم السياسة الاستعمارية التي تدخّلت في كل شأن من شؤون الجزائر، مضطرة إلى الخروج عن برنامجها الديني، والبحث والخوض في مسائل سياسية[٤٧].

ولكني آثرت تخصيص الحديث عنها بمفردها لاعتبارين:

الأول: يتعلق بمنهجها القائم على التربية وتغيير ما بالأنفس.

الثاني: يتعلق بمصادرها الإسلامية وتأثرها بالحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، بعكس الحركات الوطنية الأخرى التي كان تأثُّرها بالحركات التحررية في العالم أوضح من تأثرها بالمصادر الإسلامية.

ولهذا فالحركات الوطنية الأخرى يمكن الحديث عنها باعتبارها مرحلة من المراحل التي مرّ بها التاريخ الجزائري بالنظر إلى مصادرها التي تأثرت بها في تكوينها ومنهجها.

ويحسن قبل الحديث عنها أن أقدم بين يدي ذلك الأسباب التي أدّت

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٤٧) العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**، ص ٢٩٦.

إلى تأخُّر قيامها في الجزائر، ويمكن إرجاعها إلى ما يأتي:

١ ـ الحروب الكثيرة التي وقعت بين الشعب الجزائري والاحتلال الفرنسي مما أدى إلى استشهاد عدد كبير من الجزائريين، ولا سيما القادة والمفكرين والمثقفين.

٢ ـ سياسة الإفقار ونتائجها في تفشي الفقر، وانشغال الناس بسبب ذلك بتحصيل معاشهم اليومي.

٣ ـ هجرة الكثير من الجزائريين إلى خارج بلادهم.

٤ ـ تركيز الاستعمار في القضاء على مراكز الثقافة والفكر العربي والإسلامي في الجزائر، ممّا أدى إلى انتشار الأمية والجهل، وتأخر الوعي في البلاد.

٥ ـ القوانين الاستثنائية الخاصة بالأهالي التي تُتيح للمستعمرين سلطات واسعة في التحكّم بالأهالي، والإشراف على شؤونهم[٤٨].

تلك هي أشهَر الأسباب التي أدّت إلى تأخُّر قيام الحركات الوطنية في البلاد الجزائرية، حيث ابتدأت إرهاصاتها في عام ١٣٣٠هـ ـ ١٩١٢م حينما أُسس حزب الشاب الجزائري، الذي وقف يُطالب بإحباط كل القوانين الاستثنائية المختصّة بالجزائريين، ويطالب بالتساوي مع الأوروبيين في الضرائب والتمثيل لدى المجالس العامة، ونشر التعليم بين سائر طبقات الشعب. ولكن الحكومة الاستعمارية قاومت رجال هذا الحزب فشردتهم في البلاد[٤٩].

ثم تلا ذلك حزب وحدة النواب المسلمين الذي كوّنه الأمير خالد[٥٠] حفيد الأمير عبد القادر الجزائري مع مجموعة من زملائه في

---

(٤٨) انظر: تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ط ٣ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٤٨ ـ ٥١.

(٤٩) انظر: الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ج ٤، ص ٣٤٩.

(٥٠) هو الأمير خالد الهاشمي بن محيي الدين بن الأمير عبد القادر الجزائري. ولد في دمشق سنة ١٢٩٢هـ ـ ١٨٧٥م، عمل على المطالبة بحقوق الشعب الجزائري، فأنشأ وحدة النواب المسلمين، وأصدر صحيفة الإقدام يطالب فيها بإصلاح الأحوال في الجزائر، وكانت حركته تلك =

محاولةٍ لإسماع صوت الشعب الجزائري للمسؤولين الفرنسيين، وذلك بعد أن أخفق في محاولة عرض القضية الجزائرية في مؤتمر معاهدة فرساي والخروج من حالة الاستعمار بمساعدة الرئيس (ولسن)[٥١]، ولكن إخفاق الرئيس (ولسن) في مشروعه، جعل الأمير خالد يتّجه لتكوين وحدة النواب المسلمين للتفاوض مع فرنسا بشأن الجزائر، وكان يهدف من خلال ذلك إلى تحقيق عشرة مطالب[٥٢] «قدمها باسم حركة وحدة النواب المسلمين إلى رئيس وزراء فرنسا في عام ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م، وهذه المطالب هي:

١ ـ إعطاء حقّ الانتخاب للمسلمين الجزائريين لتكون لهم في مجلس الأمة الفرنسي، ومجلس الشيوخ الفرنسي نيابة تساوي في عددها نيابة الفرنسيين القاطنين في الجزائر.

٢ ـ إلغاء سائر القوانين الزجرية والاستثنائية والمحاكم المختصة بالجزائريين والرجوع إلى القوانين العادية.

٣ ـ المساواة التامة في الحقوق مع الفرنسيين في المسائل العسكرية.

٤ ـ الاعتراف للجزائريين بالحق في الوصول إلى كل درجات الوظائف العامة غير متقيّدين إلا بشروط الكفاية فقط.

٥ ـ تطبيق قانون التعليم الإجباري على سائر أبناء الجزائريين تطبيقاً شاملاً مع إعطاء الحرية للتعليم الحرّ (العربي).

٦ ـ حرية الصحافة، والخطابة، وتكوين الجمعيات.

= مقدمة للحركات الوطنية في ما بعد، توفي عام ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م في سورية. انظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١٥ ـ ٤٨١، وجلال يحيى، رشيد الناضوري وعبد العزيز سالم، **تاريخ المغرب الكبير**، ٤ ج (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ج ٤، ص ٢١٥.

(٥١) **توماس وودرو ولسن**: ولد سنة ١٨٥٦م، ومات سنة ١٩٢٤م، وهو الرئيس السابع والعشرون للولايات المتحدة الأمريكية بدأت ولايته من سنة ١٩١٣م إلى سنة ١٩٢١م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٩٦٣.

(٥٢) في ما يتعلق بنشأة الحركة، انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

٧ ـ تطبيق قانون فصل الدين عن الدولة بالنسبة إلى الدين الإسلامي[٥٣].

٨ ـ إعلان العفو العام عن المسجونين السياسيين.

٩ ـ تنفيذ قوانين الاجتماعيين وقوانين حرية العمال، على المسلمين الجزائريين.

١٠ ـ الحرية التامة للعمال الجزائريين في السفر إلى فرنسا من دون أي قيود.

هذه المطالب العشرة كانت تكوِّن برنامج الأمير خالد السياسي، وبرنامج المنظمة التي كوّنها، وهي أول منظمة سياسية تتكون في الجزائر عقب نهاية الحرب العالمية الأولى[٥٤].

«وقد ركَّز الأمير خالد نشاط منظمته السياسي على الدعاية وسط الجزائريين، والفرنسيين على السواء، داخل الجزائر وفي فرنسا نفسها.

أما الجزائريون فكان يقصد إيقاظ شعورهم الوطني العام، ورفع مستوى وعيهم السياسي، ونزع الخوف والتردد من قلوبهم، حتى ينقضّوا كرجل واحد للدفاع عن حقوق بلادهم المهضومة.

وأما الفرنسيون فكان يهدف، إلى إقناعهم بعدالة مطالب الجزائريين، وضم الأحرار منهم إلى الوقوف بجانب حركته، حتى تستطيع أن تتغلب على معارضة المستوطنين الأوروبيين في الجزائر»[٥٥].

وقد أنشأ من أجل ذلك جريدة **الإقدام** باللغتين العربية والفرنسية

---

(٥٣) حيث كانت الدولة الفرنسية تطبق هذا المبدأ على الدين النصراني في الجزائر باعتبارها دولة علمانية، ولكنها استمرت في الإشراف على شؤون المسلمين ولم تفصلها عن الدولة، لذلك كان المسلمون هناك يطالبون بهذا الفصل، وقد نادت بذلك جمعية العلماء في ما بعد حتى تتاح لهم حرية نشر الإسلام وتعليم القرآن واللغة العربية. والمقصود هو منع سيطرة الدولة الاستعمارية ـ غير المسلمة ـ على الشؤون الإسلامية في الجزائر. ولا يفهم من هذه الموافقة على الفكرة التي شاعت في ما بعد في عدد من الدول الإسلامية بعد استقلالها.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

للتعبير عن أفكاره وأفكار جماعته، وكانت ذات لهجة قوية، جريئة في الدفاع عن الجزائريين، ومهاجمة الإدارة الاستعمارية، والمطالبة بإصلاح أحوال الجزائريين السيئة للغاية(٥٦).

«والحقيقة أن هذه الحركة لم تكن إلا ردّ فعل عنيف للإرهاب الفرنسي، ولذلك كانت في طبيعتها عنيفة قوية، ولكن كان ينقصها التدقيق في برامجها، والتبلور في مبادئها، ومع ذلك فقد وصلت بأسلوبها الشديد إلى زعزعة النفوذ الفرنسي من نفوس الأهالي الذين كان الرعب يملأ قلوبهم، وسمحت للإحساس القومي المكبوت أن يتفجر محتقراً جبروت المستعمِر وطغيان الحاكم»(٥٧).

وقد توقّفت تلك الحركة بإخراج الأمير خالد من الجزائر ونفيه إلى مصر(٥٨) وإن كان الأمير خالد لم يتوقّف عن العمل، وإنما عاد حينما سنحت له الفرصة بالعمل، ولكن بشكل آخر، حيث كان المؤسِّس لحركة نجمة شمال أفريقيا على ما سيأتي بيانه.

أما حركة اتحادية النواب التي كان قد أسّسها الأمير خالد، فقد بعثها جماعة من المثقفين الجزائريين بزعامة الدكتور ابن جلول(٥٩) باسم (اتحاد المنتخبين المسلمين) سنة ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م، ولكنها تختلف في هدفها عن ما أراده الأمير خالد بحركته، فهو حين دعا إلى مساواة الجزائريين مع الفرنسيين، وتطوُّر الجزائر نحو المساواة في الأمور السياسية كان يرى مع ذلك أن للبلاد شخصيةً مستقلةً في المجال الثقافي والاجتماعي يجب مراعاتها عند إدخال الإصلاحات المنشودة.

أما حركة (اتحاد المنتخبين الجزائريين) فقد رأت أن المثل الأعلى

---

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٥٧) علال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٨٠)، ص ١١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥٩) ابن جلول: طبيب جزائري كوّن مع مجموعة من زملائه أبرزهم عباس فرحات حركة اتحاد المنتخبين المسلمين التي تدعو إلى إدماج الجزائر بفرنسا. انظر: العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

هو ذوبان الجزائر اجتماعياً وثقافياً في الوطن الفرنسي، وأن هذا الاندماج هو السبيل إلى تحقيق المساواة السياسية[٦٠].

«وقد لقِيت الدعوة إلى الإدماج بصفة عامة، معارضة قوية من أفراد الشعب الجزائري، لأنهم اعتبروها مقدّمة لسلخ الأمة من مقوّماتها الأساسية؛ وهي الإسلام والعروبة، كما إن المستوطنين الأوروبيين في الجزائر حاربوا فكرة الإدماج، كما حاربوا فكرة إعطاء بعض الجزائريين الجنسية الفرنسية؛ لأنهم اعتبروا ذلك خطراً يهدد نفوذهم في مستقبل الأيام، وهكذا [أخفقت] فكرة الإدماج، كما [أخفقت] فكرة التجنيس»[٦١].

وقد انتهت الدعوة إليهما في الجزائر ببداية الحرب العالمية الثانية[٦٢]، حيث ابتدأ أبرز دُعاتها في التحوّل التدريجي إلى الحركة الوطنية المنادية بالاستقلال كما حصل لفرحات عباس[٦٣] الذي انتهى به تطوره السياسي إلى الانضمام لجبهة التحرير[٦٤].

هذا ما يتعلق بحركة اتحاد المنتخبين المسلمين، أما الحركة الثانية فهي:

حركة نجمة شمال أفريقيا

في سنة ١٩٢٤م سُمح للأمير خالد بالإقامة في فرنسا، فحاول استثمار تلك الفرصة بالاتصال بجالية المهاجرين الجزائريين هناك، وفي السنة نفسها أسس منظمة نجمة شمال أفريقيا، ولكن السلطات الفرنسية لم تلبث أن أخرجته من فرنسا إلى سوريا، وقد ظل على صلة بالمنظمة حتى وفاته سنة ١٩٣٦م[٦٥].

---

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٦١) رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ص ٦٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦٣) صيدلي جزائري كوّن مع ابن جلول حركة اتحاد المنتخبين المسلمين التي تدعو إلى الاندماج، ثم تحول تدريجياً إلى أن انضم إلى جبهة التحرير، ورأس الحكومة المؤقتة، وبعد الاستقلال اعتزل السياسة. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣١٢، ٤٠١ و٤٤٠.

(٦٤) انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٦٥) انظر: الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، ص ١١، والجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ج ٤، ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

وقد كانت جمعية نجمة شمال أفريقيا في بداية تأسيسها عبارة عن هيئة إغاثة للمغاربة، ثم أصبحت في آذار/ مارس سنة ١٩٢٦م/ ١٣٤٤هـ جمعية سياسية تعمل للدفاع عن كيان المغرب العربي، وتطالب بحقوقه، وأسست لها جريدة باللغة الفرنسية تحمل اسم **الأمة**.

بذلت هذه الجمعية مجهوداً كبيراً في تنظيم العمال المغاربة بفرنسا، وتربيتهم تربية سياسية واجتماعية على غرار الأحزاب السياسية الفرنسية[٦٦] وقد رأسها في تلك الفترة مصالي أحمد بن الحاج[٦٧]، وآزره مجموعة من الشباب من أقطار المغرب الثلاثة[٦٨].

وأراد مصالي الحاج أن يجعل من النجمة حركة للشمال الأفريقي بأكمله، فطالب بالاستقلال لأقطاره الثلاثة... وسرعان ما سيطر العمال الجزائريون على النجمة، واتجه اهتمام إخوانهم التونسيين والمراكشيين إلى الأحداث الداخلية في بلادهم.

وباستثناء الهدف العام في الحصول على الاستقلال، فقد كانت للمناضلين الأوائل في النجمة عقائد يشوبها الغموض، وُصِفت بأنها تجمع بين الشعارات الماركسية، والوطنية الجزائرية العاطفية، والتمسّك بفكرة التضامن الإسلامي[٦٩].

وقد حلّت الحكومة الفرنسية النجمة سنة ١٣٤٨هـ ـ ١٩٢٩م، وعادت إلى الظهور سنة ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م وعقدت مؤتمراً عاماً في فرنسا[٧٠]، وفي سنة ١٣٥٣هـ ـ ١٩٣٤م أعاد مصالي حاج تكوين النجمة باسم

---

(٦٦) الفاسي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٦٧) **مصالي أحمد بن الحاج**: ولد في تلمسان بالجزائر سنة ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م في أسرة فقيرة، فلم تتح له فرصة الاستمرار في الدراسة. كون مع بعض أصحابه حزباً باسم (نجمة شمال أفريقيا) وعندما حلت النجمة أعاد تأسيسها سنة ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م باسم حزب الشعب الجزائري وكان يعيدها كلما حلت باسم جديد، ثم حدث في حزبه انشقاق أدى في النهاية إلى عزله. توفي في فرنسا سنة ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ودفن في الجزائر. انظر: العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠، والجيلالي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٠ ـ ٣٥٣ و٣٨٧ ـ ٣٨٩.

(٦٨) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ص ٥٩.

(٦٩) العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**، ص ٣٠٠.

(٧٠) انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(الاتحاد الوطني لمسلمي شمال أفريقيا)، وقد استمرت الحكومة الفرنسية في مطاردته، فحوكِم وسُجِن ثم أفرج عنه، فخرج إلى سويسرا، وهناك التقى بالأمير شكيب أرسلان[71]، وكان لذلك اللقاء أثره من جانبين:

الأول: تحول مصالي حاج من صورته الشيوعية الفرنسية إلى مظهره العربي الإسلامي.

الثاني: نقل نشاطه إلى داخل الجزائر بعد أن كان مقصوراً على فرنسا، فقد دخل الجزائر لأول مرة عام ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م، وعقد اجتماعاً عاماً في الملعب البلدي بالعاصمة بحضور نحوٍ من عشرة آلاف وطني، وقام بعد ذلك بجولة في أنحاء البلاد.

وقد حُلَّت النجمة بشكل نهائي في ٢ كانون الثاني/ يناير سنة ١٩٣٧م ـ ١٣٥٥هـ[72].

حزب الشعب الجزائري

تأسس حزب الشعب الجزائري في ٢ آذار/ مارس سنة ١٩٣٧م ـ ١٣٥٥هـ في فرنسا، على يد مصالي حاج بعد حلّ النجمة[73] ويُعتبر هذا الحزب امتداداً لها[74]، وإن كان يوحي من جهة أخرى بتحول مصالي حاج عن فكرة النضال على مستوى مغربي عام إلى المستوى الجزائري فقط[75].

---

(٧١) هو الأمير شكيب بن محمود بن حسن بن يونس أرسلان، أديب وسياسي، ومؤرخ، يُنعت بأمير البيان، ولد في (الشويفات) مركز عائلته في لبنان عام ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م، رحل إلى مصر، وسكن دمشق، وبرلين، وجنيف، ثم عاد إلى بيروت، وتوفي فيها عام ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م. شارك في الدفاع عن البلاد الإسلامية، له مؤلفات عديدة، من أشهرها: كتاب **حاضر العالم الإسلامي** الذي ألفه لوثروب ستودارد وترجمه عجاج نويهض، وبلغ من شهرة تعليقاته على الكتاب أن أصبح هذا الكتاب ينسب إليه.

انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٣، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢، وشكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟**، تحقيق حسن تميم، ط ٣ (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٥)، ص ١١ ـ ٢٧.

(٧٢) انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٧٤) انظر: رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ص ٦٢.

(٧٥) انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

«وقد خاض أنصار حزب الشعب الانتخابات البلدية في الجزائر سنة ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٧م، وأظهروا في أثناء الحملة الانتخابية روح النضال الشديد التي تميَّز بها الحزب، ومن ثم تقرّر اعتقال زعمائه ومحاكمتهم وقضى على مصالي حاج بالسجن، ولم يكد يُفرج عنه سنة ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م حتى قامت الحرب فتعطّل نشاط جميع المنظمات السياسية»[٧٦].

وقد تعرّض الحزب في ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى اضطرابات في صفوفه، أدّت إلى انقسامه[٧٧].

المرحلة الرابعة: الثورة المسلحة

«اتّفقت جميع الأحزاب على نبذ فكرة النضال عن طريق المؤسسات النيابية الفرنسية. وحاولت مرة أخرى تأسيس جبهة وطنية، ونجحت في عقد مؤتمر سنة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥١م، ولكن الأمر لم يتجاوز هذا الحد»[٧٨].

أما حركة الانتصار للحريات[٧٩] فقد شرع بعض أعضائها منذ سنة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٧م في تشكيل قوة عسكرية أسموها المنظمة الخاصة، وكان من بين أعضائها آيت[٨٠] وأحمد بن بلا[٨١]، وخيضر[٨٢]، وغيرهم.

ومع أنها أخذت في جمع الأسلحة، وقامت ببعض حوادث العنف،

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٧٩) هو الاسم الأخير لحزب الشعب الجزائري.

(٨٠) **حسين آيت أحمد**، أحد الأعضاء التسعة المؤسسين لجبهة التحرير، أصبح معارضاً بعد الاستقلال، وكون جبهة القوة الاشتراكية عام ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، وتعدى ذلك إلى إعلان التمرد العسكري، وقد استمر في المعارضة. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤ و٤٣٩.

(٨١) **أحمد بن بلا**: ولد سنة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م في (لامغنية) على الحدود الجزائرية المغربية، وهو أحد الأعضاء التسعة المؤسسين لجبهة التحرير، تولى رئاسة الجمهورية الجزائرية بعد الاستقلال ثم أزاحه هواري بومدين عام ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، وظل معتقلاً إلى أن توفي بومدين. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤، ٣٩٥ و٤٤٣.

(٨٢) **محمد خيضر**: أحد الأعضاء التسعة المؤسسين لجبهة التحرير، وكان يقيم في القاهرة مع حسين آيت، وابن بلا، تولى بعد الاستقلال منصب أمين عام الجبهة حتى أبريل/ نيسان سنة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، ثم أعلن استقالته وغادر البلاد بعد ذلك، ثم اغتيل في أوروبا. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤ و٤٣٨.

إلّا أنها لم تستطع إقناع مصالي الحاج بأن الوقت قد حان للعمل الثوري الشامل.

... وعلى الرغم هذا الخلاف، فقد استمر تماسك الانتصار قوياً، ولكن فريق الشباب الذي سيطر على اللجنة المركزية للحزب، نجح في دعوة مؤتمر في صيف سنة ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٣م في بلجيكا من دون اشتراك زعيمه مصالي.

ومع أن المؤتمر لم يناقش رئاسة مصالي للحزب، إلّا أنه كشف عن وجود خلافات جوهرية بين اللجنة المركزية وبين مصالي. فقد دعت اللجنة إلى تحديد العقائد السياسية للحزب، بما في ذلك موقفه من الصراع العالمي والأخذ بمبدأ الحياد، وفي السياسة الداخلية يراعي الحزب الوسائل الديمقراطية، فلا يستند أصلاً إلى الزعامة الفردية. ودعت اللجنة إلى تنظيمٍ دقيقٍ لمراحل الكفاح من أجل الاستقلال التي ستنتهي بالثورة المسلّحة.

ولمّا لم يوافق مصالي على تلك المبادئ، عَمَدَ إلى إخراج هؤلاء الزعماء الشبّان، وبذا انتهت حياة حركة الانتصار للحريات، وكانت العناصر الجديدة التي خرجت منها هي عماد الثورة الجزائرية[٨٣].

والحق أن انشقاق الحزب لم يؤدِّ إلى ظهور فرعين فحسب؛ بل إلى ثلاثة؛ لأن أعضاء التنظيم السري نظروا باستخفاف إلى مشاحنات السياسيين، وقرّروا أن يستقلّوا بالعمل عن كِلا الفرعين[٨٤].

وقد كانت الفروع الثلاثة كما يأتي:

١ ـ الفرع التابع لرئيس الحزب مصالي حاج.

٢ ـ فرع اللجنة المركزية التي تؤمن بمبدأ القيادة الجماعية.

٣ ـ اللجنة الثورية للوحدة والعمل[٨٥]: وقد تم تنظيمها في شهر

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٤.

(٨٥) انظر: الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ج ٤، ص ٣٨٨.

آذار/ مارس ١٩٥٤م ـ ١٣٧٣هـ باسم: اللجنة الثورية للوحدة والعمل، وأعضاؤها تسعة: رابح بيطاط من عين الكرمة (ولاية قسنطينة)، ومراد ديدوش[٨٦] يمثل ناحية الجزائر العاصمة، وكريم بلقاسم[٨٧] يمثل ناحية بلاد القبائل، ومصطفى بن بولعيد[٨٨] يمثل ناحية الأوراس، ومحمد العربي بن مهيدي[٨٩] من عين مليلة يمثل ناحية وهران، وحسين آيت أحمد، وأحمد بن بلا، ومحمد بوضياف[٩٠] من المسيلة، ومحمد خيضر. ثم أُدخل على هذه اللجنة تعديل في ما بعد، وتفرّعت عنها شُعَبٌ إلى أن تمّ التنظيم النهائي بعد اندلاع الثورة في جبهة التحرير الوطني[٩١].

وقد اجتمع أعضاء اللجنة الثورية للوحدة والعمل في الجزائر في ١٠ تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٥٤م ـ ١٣٧٤هـ، وقرّروا اتخاذ الساعة الواحدة صباحاً من أول تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩٥٤م ـ ١٣٧٤هـ، موعداً لبداية الثورة المسلّحة في الجزائر[٩٢].

وفي الموعد المحدّد قامت الثورة في مختلف أنحاء القطر الجزائري، وفي أكثر من سبعين مركزاً، وكان من أهدافها: مراكز

---

(٨٦) بيطاط وديدوش من المؤسسين لجبهة التحرير، وهما من الأعضاء الستة الذين يعملون في داخل البلاد في أثناء الثورة.

(٨٧) **كريم بلقاسم**: أحد الأعضاء المؤسسين لجبهة التحرير، وأحد أعضاء لجنة التنسيق والتنفيذ وكانت بمثابة مجلس حرب للثورة، وقد ترأس الوفد الجزائري في جلسات المفاوضات بين الجانبين الفرنسي والجزائري في (إيفيان). انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٩٤، ٣٩٨ و٤٢٤.

(٨٨) **مصطفى بن بولعيد**: من المؤسسين لجبهة التحرير، وأحد الأعضاء الستة الذين يعملون داخل البلاد، وكان يجمع بين السلطتين العسكرية والمدنية في جبال الأوراس، التي كانت القاعدة الرئيسة للثورة، وقد توفي في السنوات الأولى من الثورة.

(٨٩) محمد العربي بن مهيدي: من المؤسسين لجبهة التحرير، وأحد الأعضاء الستة الذين يعملون في داخل البلاد.

(٩٠) **محمد بوضياف**: أحد الأعضاء التسعة المؤسسين لجبهة التحرير، وأحد الأعضاء الستة العاملين في داخل البلاد، كان يمثل الجناح اليساري في جبهة التحرير، وقد ألف حزباً باسم (الحزب الاشتراكي الثوري). له: كتاب بالفرنسية باسم **إلى أين تسير الجزائر** شرح فيه آراءه. انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٩٤ و٤٣٦ ـ ٤٣٩.

(٩١) الجيلالي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٧.

(٩٢) انظر: العقاد، المصدر نفسه، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

الشرطة، والثكنات العسكرية، وحرّاس الغاب، ومراكز رجال الدرك، والمستودعات الكبرى، والمعامل، ومراكز توليد الكهرباء، والخزانات، وغيرها[٩٣].

وكان عدد المشاركين ما بين ألفين إلى ثلاثة آلاف مجاهد، وقد نظرت إليها القيادة الفرنسية في الجزائر حين انفجرت على أنها لا تعدو جماعات صغيرة من الإرهابيين، ولكن تتابعها في ما بعد جعل الحكومة الفرنسية تغيّر نظرتها إلى الثورة، وتنظر إليها على أنها حرب منظمة تتطلب مجابهةً قويةً، واستعداداً يتناسب وحجمها[٩٤].

وقد جاء في المنشور الأول لجبهة التحرير الوطني التشديد على استقلالها عن الفرعين السابقين لحزب الانتصار للحريات، واتخاذها لطريق الكفاح المسلح من أجل نيل الاستقلال، وفتح الفرصة للالتحاق بها أمام جميع أفراد الشعب الجزائري بكل فئاته الاجتماعية، ومن جميع الأحزاب والحركات الجزائرية[٩٥].

أما الخطوط الكبرى لبرنامجها السياسي، فهي كما يأتي:

«الهدف هو: الاستقلال الوطني بواسطة إيجاد دولة جزائرية ديمقراطية واجتماعية ذات سيادة كاملة في إطار المبادئ الإسلامية.

احترام كل الحريات الأساسية من دون أي تمييز عنصري أو ديني.

أما غايتها في الميدان الداخلي: فهي كما حدّدها هذا الإعلان: تطهير الجو السياسي بإبعاد الحركة [عن] رواسب الفساد، والقضاء قضاءً مبرماً على جميع ألوان الاحتيال، والدخول في سياسة الإصلاحات التي هي سبب تقهقرنا الحالي، وغايتنا أيضاً: تجميع كل الطاقات السليمة للشعب الجزائري من أجل القضاء على النظام الاستعماري.

وغايتنا في الميدان الخارجي: هي تدويل القضية الجزائرية، وتحقيق

---

(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٤ و٣٩٧.

(٩٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

وحدة شمال أفريقيا في نطاقها الطبيعي الذي هو النطاق العربي الإسلامي.

وموقفنا في دائرة ميثاق الأمم المتحدة: هو تأكيد تعاطفنا وتضامننا الفعّال بإزاء كل الأمم التي تؤيد كفاحنا التحريري.

أما وسائل الكفاح فهي طبقاً للمبادىء الثورية، ونظراً إلى الحالة الداخلية والخارجية: تقرّر الاستمرار في الكفاح بكل الوسائل إلى أن يتحقّق هدفنا ـ إن شاء الله ـ .

ولبلوغ هذه الغايات: فإن جبهة التحرير الوطني ستقوم بمهمتين في [الوقت نفسه] هما:

العمل الداخلي؛ سواء في الميدان السياسي، [أم] ميدان العمل المباشر.

والعمل الخارجي: يجعل المشكل الجزائري واقعاً مطروحاً أمام العالم أجمع بتأييد جميع حلفائنا الطبيعين»(٩٦).

وقد تضامن مع الثورة جميع الأحزاب الوطنية، ولم يخالفها سوى مصالي الحاج حيث حاول تكوين هيئة تُنافس جبهة التحرير الوطنية، وانتهى به الأمر إلى القتال في صفّ الفرنسيين، إلّا أن حركته انتهت في عام ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م بصفتها قوةً عسكريةً وسياسيةً، وقد حاول التفاوض مع ديغول(٩٧) حين أراد الرئيس الفرنسي إيجاد موقف معتدل بين فرنسا وجبهة التحرير، ولكن الحكومة الفرنسية عدَلَت عن ذلك في ما بعد إلى التفاوض مع الجبهة(٩٨).

وقد كان التفاوض مع الجبهة هو آخر ما انتهى إليه ديغول منذ تولّيه السلطة في فرنسا عام ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م، فقد مرّ موقفه من الثورة الجزائرية بثلاث مراحل:

---

(٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٩٧) شارل ديغول: وُلد سنة ١٨٩٠م، ومات سنة ١٩٧٠م، قائد وسياسي فرنسي، أول رئيس للجمهورية الخامسة عام ١٩٥٨م، اعترف باستقلال الجزائر سنة ١٩٦٢م، واستقال بعد إخفاقه في استفتاء ١٩٦٩. انظر: **الموسوعة الثقافية** (القاهرة؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢)، ص ٤٦٠.

(٩٨) انظر: العقاد، **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٨.

الأولى: هي صدور تصريح ١٦ أيلول/سبتمبر سنة ١٩٥٩م ـ ١٣٧٩هـ الخاص بتطبيق مبدأ تقرير المصير.

الثانية: تحوّل ديغول إلى مبدأ إقامة جمهورية جزائرية تختار هي نوع الارتباط بفرنسا.

الثالثة: تبدأ بقبول المفاوضات مع جبهة التحرير في نيسان/أبريل سنة ١٩٦١م ـ ١٣٨٠هـ وتنتهي بتوقيع اتفاقيات (إيفيان) في آذار/مارس سنة ١٩٦٢م ـ ١٣٨١هـ[٩٩]، حيث حققت الجزائر استقلالها بعقد تلك الاتفاقية، وأعلنت قيام الجمهورية الجزائرية في ٥ تموز/يوليو ١٩٦٢م ـ ١٣٨٢هـ[١٠٠] بعد استعمارٍ امتد اثنتين وثلاثين ومئة سنة[١٠١].

المرحلة الخامسة: مرحلة الاستقلال

واجهت الجزائر عند قيامها مشكلة تولي السلطة في البلاد، ولا سيما بين الساسة وبين العسكريين، وقد حلّت المشكلة بانتخاب أحمد بن بلا رئيساً للجمهورية، ولكن ذلك لم ينهِ الأزمة بشكل نهائي، إذ ظلّت البلاد تعاني من المعارضة بين حين وآخر، حتى استقرّ الأمر بعد ذلك بأن قام هواري بومدين[١٠٢] بإزاحة الرئيس أحمد بن بلا عن رئاسة الجمهورية، وتولى زمام السلطة في البلاد عام ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، وظلّ في منصبه حتى توفّي[١٠٣].

---

(٩٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(١٠٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٥. ويوافق ذلك اليوم ذكرى احتلال الفرنسيين للبلاد.

(١٠١) منذ دخول الاستعمار الفرنسي عام ١٢٤٦هـ/ ١٨٣٠م.

(١٠٢) **هواري بومدين**: اسمه الحركي، أما اسمه الحقيقي فهو: محمد بوخروبة ويقول د. عمار الطالبي أن اسمه صالح بوخروبة. شغل منصب وزير الدفاع بعد الاستقلال، كما شغل منصب نائب رئيس الوزراء بالإضافة إلى وزارة الدفاع، وفي عام ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م قاد حركة انقلابية ضد الرئيس بن بلا، وتولى السلطة مكانه إلى أن توفي. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٥.

(١٠٣) في ما يتعلق بمرحلة الاستقلال: انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٥ ـ ٤٦٩.

القسم الأول

حياتـه وتكـوينـه الفكـري

الفصل الأول

حياته والبيئات والبلدان التي عاش فيها

المبحث الأول
الفترة الأولى من حياته:
١٣٢٣ ـ ١٣٤٩هـ/ ١٩٠٥ ـ ١٩٣٠م
مالك في الجزائر

نسبه:

هو مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي[(١)].

مولده:

ولد في مدينة قسنطينة ـ إحدى المدن الجزائرية ـ في السادس من ذي القعدة من سنة ١٣٢٣هـ الموافق للثامن والعشرين من كانون الثاني/ يناير من سنة ١٩٠٥م[(٢)].

وهو يرى أن ولادته في تلك الفترة من الزمن مكّنته من الشهادة على القرن حيث أتيحت له الفرصة للاتصال بالماضي والمستقبل فيقول:

---

(١) انظر: مجلة **الحضارة الإسلامية**، السنة ١٥، العدد ٩ ([١٩٧٤])، ص ٥٤، نقلاً عن: مجلة **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣).

(٢) انظر: المصدر نفسه، ومالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ٢ قسم في ١ (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٨.

في ذلك: «إن من وُلِدَ بالجزائر[٣] سنة ١٩٠٥م يكون قد أتى في فترة يتّصل فيها وعيه بالماضي الممثَّل في أواخر شهوده، وبالمستقبل المتمثِّل في أوائل صائغيه.

وعلى هذا قد كان لي حين ولدت تلك السنة، الحظ الممتاز الذي يتيح لي أن أقوم بدور الشاهد على تلك الحقبة من الزمان»[٤].

ومن هنا ندرك السبب الذي جعل مالكاً يطلق على مذكراته اسم **مذكرات شاهد للقرن**[٥].

أسرته:

أ ـ أفرادها:

تتكوّن الأسرة من: الأب، والأم، ووالدتها، والأولاد: مالك وأختيه[٦].

ب ـ الوضع الاجتماعي والثقافي للأسرة:

تعتبر أسرة مالك من الأسر المحافظة[٧]، التي تعيش في بيئة تقرب من البداوة، حيث كانت الأسرة تسكن في مدينة تبسة[٨]، التي كانت تحتفظ بطابعها البدوي حينذاك، والذي اكتسبته من مجاورة العشائر البدوية[٩].

كان شأنها في ذلك شأن أي أسرة محافظة، حيث «تكون الأسرة الجزائرية تحت إشراف الوالد أو الأخ الأكبر في ما يخص علاقاتها

---

(٣) يقصد القطر الجزائري، وليست الجزائر العاصمة.

(٤) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٩.

(٥) خرج من المذكرات جزءان؛ **الأول**: عن الطفل، و**الثاني**: عن الطالب وأمّا **الثالث**: فلم يخرج بعد وهو من الكتب التي أوصى المؤلف بعدم طباعتها إلى أن تبلغ أصغر بناته إحدى وعشرين سنة كما أخبرني بذلك الأستاذ الدكتور عمار الطالبي، الذي كان من ملازمي الأستاذ مالك وممن تتلمذوا عليه، كما سمعت الخبر نفسه أيضاً من زوجة مالك (رحمه الله تعالى).

(٦) لم ينص مالك في فقرة معينة من مذكراته على عدد أفراد أسرته، وقد توصلت إلى ذلك عن طريق تتبع مذكراته، انظر في ذلك: المصدر نفسه، ص ٩، ١٥، ٢٤ و١١٧، ولم يذكر في مذكراته أسماء أفراد العائلة ما عدا جدته زليخة.

(٧) مجلة **جوهر الإسلام** (تونس)، السنة ٣، العدد ٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠)، ص ٣٢.

(٨) إحدى المدن الجزائرية، وتقع في شرق البلاد بالقرب من الحدود التونسية.

(٩) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢١.

اليومية مع المحيط الخارجي، أما في داخل الديار[١٠]، فإن الأم أو الأخت الكبرى هي صاحبة الأمر والنهي، وإذا كان الأمر يتعلق بشؤون بالغة الأهمية، مثل الزواج والطلاق، أو البيع والشراء، فإن المسؤول الأول يعقد مجلساً عائلياً يستمع لآراء جميع الأفراد الراشدين»[١١].

وكانت الأسرة تحوي بين أفرادها من يمثّل الماضي، فقد كانت جدّته من جهة أمه تمثّل ذلك الماضي بما فيه من جمال الفطرة، وحب الخير، والذكريات التي مرّت بها الأسرة، وهي تُعتبر نموذجاً لما يحدث للأسرة الجزائرية أيام دخول الاستعمار للقطر الجزائري، وكانت الجدّة تصوغ ذلك في قصصٍ تحكيها لأحفادها الذين كان مالك أحدهم[١٢].

ويقدِّم مالك صورة لذلك الماضي الجميل الذي أدركه في طفولته، من خلال أحد نماذجه، وكان وثيقا به فترة من طفولته.

يقول عن ذلك الجيل: «فإنني أتذكر حياة جدي وقد كان شيخاً، وديعاً كريماً، شأنه شأن العرب والمسلمين الذين كانوا يعيشون في زمانه، غير أني أشعر الآن، أن جدي كان يعيش في طمأنينة واستقرار، لا يشعر بأيّ مشكلة، سواء أكان ذلك من الناحية المادية، حيث إنه لم يكن يريد من العيش إلا الكفاف، [أم] من الناحية النفسية، لأنه لم يكن يواجه المشكلات، ولا يشعر بوجودها»[١٣].

وفي مقابل ذلك كان الاتجاه الآخر، الذي يجلي الحاضر متمثلاً في والدَيّ مالك؛ فوالده كان قد تلقى قدراً لا بأس به من التعليم، فهو من خرّيجي المدرسة الرسمية[١٤]، ولم يلتحق بطريقة صوفية، على الرغم من انتشار الطرق الصوفية في ذلك الوقت، وكثرة المنتمين إليها، بل إن

---

(١٠) هكذا في الأصل، ولعله خطأ مطبعي صوابه (الدار).

(١١) محمد الزبيري، **التجارة الخارجية للشرق الجزائري** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٢)، ص ٤٥.

(١٢) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١١ و١٦.

(١٣) مالك بن نبي، **تأملات**، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ١٦.

(١٤) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٥. والمدرسة الرسمية: معهد تعليم ثانوي عال تدرس فيه مواد عربية وفرنسية.

الزاوية القادرية كانت مجاورة لسكنهم في تبسة[١٥]، فلم يُشِرْ مالك إلى انتماء والده إلى طريقة صوفية، كما ذكر ذلك عن جده وعمه محمود[١٦]، بل إن الوالد غدا في ما بعد ذا اتجاه إصلاحي بعد انتشار الفكرة الإصلاحية في الجزائر[١٧]. وقد كان ينتمي إلى صف الأحرار الذي يرأسه عباس بن حمانه[١٨]، وفي هذا ما يدل على عدم ممالأته الاستعمار، ونجد لهذا الانتماء أثره، في شعوره بإزاء انتصار الحلفاء، في الحرب العالمية الأولى، حيث كان لذلك الانتصار أثر سيئ في أسرة مالك.

يقول عنه: «سمعنا في الصفّ ذات صباح حوالى الساعة العاشرة، دقّ ناقوس الكنيسة الصغيرة دقاً مدوياً، فوقفت الآنسة آدم التي كانت تعطينا الدرس نيابة عن أبيها الذي ربما كان مريضاً ذلك اليوم، وفتحت نافذة، وقال شخص كان يمر على طريق قسنطينة[١٩]: (طلبت ألمانيا الهدنة)، وسرعان ما خرج تلاميذ المدرسة وقد شعرت تلك العشية بوعكة في أسرتي لم أكن أدركها... كان ذلك اليوم الحادي عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩١٨م»[٢٠].

فقد كان لنهاية الحرب العالمية الأولى، الأثر المؤلم في نفوس المسلمين حيث سقط العالم الإسلامي فريسة للاستعمار، الذي اقتسم أقاليم الدولة العثمانية، فكان ذلك الجيل يشعر بمرارة المأساة.

يقول مالك عنه: «وجاء الجيل الذي نبَتَ منه والدي، فإذا أبي أراه

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ و٧٢.

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣١. والفكرة الإصلاحية: يراد بها الدعوة التي تتبناها جمعية العلماء في الجزائر، وتلتزم النهج السلفي، وقد كان لها أثر كبير في نشر هذا النهج وتعليم اللغة العربية في الجزائر.

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١. وعباس بن حمانه: من الشخصيات التي رفعت راية الجهاد وكان لها أثر كبير في مدينة تبسة، حيث أسس فيها أول مدرسة عربية عصرية حرة في الجزائر عام ١٩١٣م، فكان أول من فتح طريق التعليم العربي العصري الحر في الجزائر، وقد نجحت المدرسة، ولكن الاستعمار أغلقها، وقضى على عباس بن حمانه. انظر: محمد علي دبوز، **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ٣ ج (الجزائر: المطبعة التعاونية، ١٩٦٥)، ج ١ ص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

(١٩) إحدى المدن الجزائرية، وتقع في الشمال الشرقي من البلاد الجزائرية.

(٢٠) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٥٣.

قد دخل في جو جديد، خصوصاً إبَّان الحرب العالمية الأولى، فقد بدأ يشعر بوجود مشكلات، ويرى أمامه أموراً لا يستطيع إلا أن يضع نقط استفهام، وأذكرُ في هذه الفترة التي تميزت بالشعور بهذا القلق، أن والدي كان يعيش في جيل فقدَ الطمأنينة من نفسه، غير أنه لم يكتسب بعد روح الكفاح، والبروز إلى المشكلات وجهاً لوجه، وغالب الظن أنه لم يكن يحاول تصنيف المشكلات حتى يستطيع مواجهتها بصورة واضحة، . . هذا الجيل لا يعرف الاستقرار، ولكنه لا يعرف الحركة والاندفاع»[٢١].

أما والدة مالك، فقد كانت تتميز بصفات جيّدة، جعلت منها عنصراً فعّالاً في تدبير أمور المنزل، والاهتمام بأطفالها[٢٢] ويبدو أنها كانت ذات شخصية قوية، تركت آثارها على من في المنزل بعامة بما في ذلك زوجها، ومن ذلك أنها كانت السبب في عدم هجرته على الرغم من هجرة والده وأخيه محمود[٢٣]، كما استطاعت العمل بجد لإعاشة الأسرة، وقت الأزمة التي كانت تمر بها بسبب هجرة الجد، وتعطّل والد مالك عن العمل[٢٤]، وكذلك نراها تشترك في كل قرار يتّخذه والد مالك وبخاصة في ما يتعلّق بتعليم الابن، وما يتبع ذلك من أمور، كتهيئته للمدرسة، وتدبير أمر مسكنه عند سفره إلى قسنطينة، والبحث في نوع الدراسة التي يتلقاها الابن[٢٥]، كما إنها كانت تزاول الإشراف على منزلها، وتدبير أموره حتى وهي على فراش المرض[٢٦]، ولم تقتصر مشاركتها على الأمور المنزلية فحسب، بل إن تخطيط المنزل الذي أتموا بناءه في ذلك الوقت كان من عملها[٢٧]، وكان أصدقاء مالك الباريسيون يتوسّمون فيها الهيبة والوقار، من خلال صورتها التي وضعها مالك على مكتبه في غرفته في أثناء الدراسة في باريس[٢٨]، وكانت تتابع ـ على

---

(٢١) بن نبي، **تأملات**، ص ١٦.

(٢٢) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٧.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٧، ٦٠ ـ ٦١، ٦٩ ـ ٧٠ و٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٧) انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٨٦.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

الرغم من أمّيتها ـ[29] ما يوجد في المجتمع وتأخذ بما ترى أنه الصواب، فقد اعتنقت مذهب الإصلاح عن اقتناع تام، إذ كانت الفكرة الإصلاحية قد انتشرت في ذلك الوقت، بحيث كانت المناظرات تدور داخل الأسر بين مؤيد للإصلاح، ومعارضٍ له[30].

وكانت إلى جانب ذلك تتمتع بموهبة جيدة في حكاية القصص كأمها الحاجة زليخة[31]، وتتميّز برجاحة العقل، والبعد عن تحكيم العاطفة في ما تمرّ به الأسرة من ظروف، يدل على ذلك موقفها من زواج ابنها لمّا علمت به، وكان قد أخفاه عنها فترة من الزمان، فلم يكن منها إلا التسليم والرضا، ومحاولة إقناع الوالد بذلك الأمر[32].

لقد جعل ذلك كلّه لتلك المرأة المكانة العظمى لدى أفراد الأسرة جميعاً، بحيث كان وقع وفاتها عليهم قاسياً، ولا سيما على والد مالك.

يقول مالك: «فقام والدي ليعزيني، فأنساني مصابه مصابي، فعزيته أنه فَقَدَ أصلح الزوجات وفقدت خير الأمهات»[33].

أما وقع المصيبة في نفس مالك فقد كانت ذات أثر عظيم يقول عنها: «طلبت خديجة[34] فوجدتها منهارة في الغرفة التي أعدّتها والدتي منذ سنوات ليوم زفافي، لم أستطع أن أقول لها شيئاً يهدئها، فخرجت، إذ أصبح لديّ كل شيء لا يحتمل في هذا البيت فذهبت كالسكران، حيث لا أدري، وإنما أتذكّر الخطوات التي سِرْتها وحدي خارج السور، ولا أدري إذا كنت أسير مطأطىء الرأس على الأقدام، أم كنت أسير في ليل دامس لا أرى فيه النجوم.

ولكنني أتذكر تلك الكلمة التي تتردد في نفسي وبين شفتي: (أنا

---

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٣١) انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٣٠ ـ ١٣١. وانظر في ما يتعلق بالجدة الحاجة زليخة، ص ٥٢ ـ ٥٤ من هذا الكتاب.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨، وفي وصف مالك لأمه مبالغة دافعها الحب ولا شك، غفر الله له.

(٣٤) يقصد زوجته.

الآن يتيم). عجباً لفكرة كهذه عند رجل شاب، ولكن عقله قد تشنج، شنجته المصيبة، بينما لم أشعر بكل صدمتها، إلا في الغد، عندما استيقظت من النوم، وقد كانت والدتي تراقب تلك اللحظة بالذات، فتأتي إلى غرفتي لتُهْدي لي أول ابتساماتها، وأول عطفها، فلم تأتِ والدتي ذلك اليوم فكانت الصدمة الكبرى، وتشنّج ـ فعلاً ـ فكري فأصبحت أقول:

ـ لا إن والدتي ستفتح الباب.

يظهر لي ويخفى علي عبث هذه الفكرة التي ستخامر عقلي كل الأيام التالية، عندما أستيقظ باكياً، البكاء يقطع أنفاسي في النوم، وستدوم هذه الحالة سنوات إذ أجد نفسي كل صباح أنني كنت أبكي في النوم»[٣٥].

ج ـ الوضع الاقتصادي للأسرة

كان للهجرة التي شملت المدن الجزائرية الكبرى، ابتداء من عام ١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٨م أثر سيئ على أسرة مالك، حيث تردّى وضعها الاقتصادي بسبب هجرة الجد وابنه محمود، فقد قام الجد بتصفية ما للأسرة من مالٍ أو عين، ثم انتقل إلى طرابلس الغرب[٣٦].

بقي والد مالك في تبسة لا يملك شيئاً وليس له عمل يقوم به، فكانت الأسرة تعاني من فقر شديد، وقد بدأ الوضع يمس مالكاً حينما أعادته مربّيته التي كان يسكن معها في قسنطينة، وذلك حينما توفي زوجها، فلم تجد بدّاً من إرجاعه إلى أهله، وذلك لسوء حالتها المادية هي أيضاً، فرجع قبل زوال تلك الأزمة عن أسرته[٣٧].

كانت والدة مالك هي التي تتولى تدبير معيشة الأسرة وقت الأزمة، حيث كانت تشتغل بالخياطة لسدّ عوز الأسرة[٣٨]، ولكن تلك الفترة لم

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣٦) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٢.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

تدُمْ طويلاً، إذ التحق والد مالك بوظيفة في إدارة تبسة، فتحسّن على إثر ذلك وضع الأسرة المادي[(٣٩)].

وقد استمر الوضع على ذلك إلى أن نُقِل من عمله إلى مكان لا يستطيع العمل فيه بسبب مرض زوجته، وعدم استطاعتها الانتقال معه[(٤٠)]، وكان ذلك النقل مقصوداً من قبل الإدارة الاستعمارية، بعد ظهور نشاط ابنه مالك في باريس، لأنه هو الذي كان ينفق عليه[(٤١)]، وقد اضطر الوالد بسبب ذلك النقل إلى أخذ إجازة لم يعد منها إلى العمل، فضاعت بسبب ذلك كل حقوقه بوصفه موظفاً[(٤٢)]، وقد حاول مالك قبل ذلك أن يحصل على وساطة ماسينيون[(٤٣)]، في مراجعة أمر النقل وذلك تلبية لرغبة والده الذي طلب منه زيارة ماسينيون، وطلب وساطته في الأمر ولكن ذلك لم يُجْدِ شيئاً[(٤٤)].

وقد سبّب ذلك الإجراء متاعب جمّة لأسرة مالك، جعلته يحس بوخز الضمير من جرّاء ما سبّب لأسرته من مضايقات، إلّا أن ذلك لم يجعله يتراجع عن موقفه من الاستعمار، أو يتوقّف عن نشاطه في محيط الطلبة في باريس[(٤٥)].

نشأته والمدن التي عاش فيها:

كانت نشأته إلى بلوغه سن الشباب[(٤٦)] في مدينتي تبسة، وقسنطينة

---

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٢.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٤٣) **لويس ماسينيون**: مستشرق فرنسي، ولد في إحدى ضواحي باريس في فرنسا عام ١٨٨٣م، وقد بدأت صلته بالجزائر في سن مبكرة، طوف في العالم الإسلامي في خدمة الاستعمار، وكتب عدة مؤلفات في الدراسة الإسلامية. توفي عام ١٩٦٢ م. انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٦١ ـ ٦٢ و١٨٤ ـ ١٨٦، ونجيب العقيقي، **المستشرقون**، ٣ ج، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٨٧ ـ ٢٩١.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤٦) حيث بدأ مرحلة أخرى بسفره إلى باريس للدراسة عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠ م. انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٩.

التي ولد فيها، فقد بقي فيها بعد ولادته، مع مربيته بهيجة وزوجها، إلى أن أعادته إلى أهله وهو في حوالى السادسة من العمر[٤٧]، واستمر مع والديه في تبسة - عدا زيارات قصيرة إلى قسنطينة[٤٨] - إلى أن انتقل إليها لإتمام دراسته بها[٤٩]، بعد تجاوزه المرحلة الابتدائية، وظلّ بها إلى أن أكمل تعليمه في المدرسة التي التحق بها.

وقد كان في تلك الفترة يقضي إجازاته عند والديه في تبسة[٥٠]، مما جعله على صلة دائمة بها، ومتابعة لتطوراتها وما يجد فيها من أحداث، بالإضافة إلى صلته القوية بقسنطينة، حيث مقر الدراسة، إلى جانب ما تحتوي عليه ممّا لا يجده في تبسة، مما جعلها محل اهتمامه منذ الصغر[٥١].

وسأتتبع في ما يأتي نشأته في هاتين المدينتين، وصلته بما يجري فيهما، مع العناية بإبراز ملامحهما، وأهمّ الأحداث الجارية فيهما، أما ما كان لذلك من أثر في تكوينه، فذلك ما سأتناوله - إن شاء الله تعالى - في الفصل القادم من هذا القسم.

أ - تبسة:

هي مدينة قديمة بناها البربر، وقد كانت قاعدة حربية للدول البربرية قبل الإسلام، تقع في شرق القطر الجزائري، إلى الجنوب الشرقي من مدينة قسنطينة بالقرب من الحدود التونسية، والصحراء[٥٢]، ولذلك الموقع أثره على المدينة، فقد أكسبتها الصحراء متانة في الخلق، وقوة في الشخصية وكرماً في الطبع، فسلِمت بذلك من الانحلال الخلقي، الذي يصيب بعض المدن الساحلية لانغماسها في ملاذ الحضارة، وإفراطها في النعيم[٥٣].

---

(٤٧) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٦.
(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧، ١٣١، ١٧٠ و٢٠٨.
(٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.
(٥٢) انظر: دبوز، **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ج ٢، ص ٢٦٢.
(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦١.

وأما قربها من الحدود التونسية، فقد يسَّر لها الصلة مع تونس، حيث كان السكان يسافرون إلى العاصمة التونسية ومدنها الكبرى لمآرب تجارية وللاستجمام والدراسة، وقد تأثّرت تبسة بتونس ولا سيما في مجال التعليم والمدارس العصرية حيث ابتدأ التبسيون سلوك الأساليب الحديثة في التعليم، فأنشأوا مدرسة قرآنية عصرية حرة[٥٤]، كانت هي الأولى في القطر الجزائري، وعلى نمطها أنشئت المدارس الحرة في ما بعد الحرب العالمية الأولى في الجزائر[٥٥].

المراحل التي مرت بها المدينة:

مرّت تبسة بأربع مراحل، وتُعدّ في ذلك نموذجاً للوطن الجزائري كله، إذ مرّ بتلك الفترات في أوقات تختلف بحسب التقدم الزمني في صلته بالاستعمار أو تأخره عنه، بالإضافة إلى ما تلا ذلك من قيام الحركات الإصلاحية والشعبية.

المرحلة الأولى:

تعدّ تلك الفترة ـ التي سبقت الحرب العالمية الأولى إلى سنة ١٣٣٠هـ ـ ١٩١٢م امتداداً لماضي الوطن الجزائري قبل دخول الاستعمار، وإن كان قد شابَهُ بعض التغيّر الذي لم يصل إلى الأعماق كما حصل من بعد، فهي في تلك الفترة أقرب إلى القرية منها إلى المدينة، وذلك من حيث أسلوب الحياة وطبيعتها، فهي مجاورة للصحراء من جهة، وللقبائل البدوية من جهة أخرى، مما جعلها أقرب إلى البداوة. كانت «محاطة بسور قديم مبني على غير نسق، أيام تأسيس المدينة على وقت الرومان، ثم أضيف إليها أيام الحقبة العربية خارج السور حي الزاوية، وسكانه من قبيلة اللمامشة وأولاد سيدي يحيى، وهم أشبه بالبدو الرحل، وقد كانت إقامتهم خارج المدينة بسبب مواشيهم، وفي داخل البلد كانت مواشي الأهالي يبدو أثرها واضحاً في المساء عند عودتها من المراعي.

وفي العهد الاستعماري أضيف إلى المدينة حي إداري، يسكنه

---

(٥٤) أنشأ المدرسة عباس بن حمانه مع مجموعة من التبسيين، كما تقدم بيان ذلك.

(٥٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦٢.

موظفو الإدارة من المدرّسين، وعمّال البريد، وأصحاب الجمارك، والدرك، وطبيب أو طبيبان»[٥٦].

ويمكن ـ في **الجانب الاجتماعي** ـ ملاحظة تميّزها في تلك الفترة عن المدن الأخرى التي تمكن منها الاستعمار بما يأتي:

١ ـ لم يكن الإحساس فيها بالحضور الاستعماري كغيرها من المدن الأخرى وذلك لسببين:

الأول: طبيعة الأرض القاحلة في تبسة بحيث لا تستجلب الرجل المستعمر.

الثاني: جوار العشائر البدوية التي جعلته يتطبَّع إلى حدّ ما بالطابع البدوي القبلي.

٢ ـ سلامة المجتمع من التغيّر في المجال الاجتماعي والأخلاقي بسبب ضعف الضغط الاستعماري إلى جانب تحصّن الناس بعوائدهم السليمة التي تمنعهم من التصعلك[٥٧].

وكانت ملامح الفطرة واضحةً في جميع أنماط المدينة وعاداتها حتى في ألعاب الأطفال، التي تتّصف بالبدائية والخشونة، متحليّة بطابع العوائد المحلية، وأحياناً تميل إلى السحر وعالم الأرواح[٥٨].

إن هذه المميّزات جعلت تبسة تحافظ على أخلاقها، وتصون كرامتها إلى وقت ما، فهي في تلك الفترة تعتبر بلدة سعيدة بالنسبة إلى غيرها، أو لواقعها بعد الحرب العالمية الأولى، حيث بدأت التغيرات تمسّها مسّاً عميقاً، وتحدث التحولات في بنياتها، فقد كانت شبه معزولة، ورمز السعادة فيها ذلك القائد المتقاعد، وامرأته اللذان دأب الناس هناك على استعارة

---

(٥٦) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٥٧) التصعلك: صعلك، أفقر، والصعلوك: الفقير. ويقصد مالك بالتصعلك هنا الفقر الأخلاقي، فتحصن الناس بعوائدهم السليمة يمنعهم من التدهور الأخلاقي. انظر: أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، [د. ت.])، مادة (صعلك). انظر أيضاً بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢.

برنسه[٥٩] الأحمر للعريس، وقِدر امرأته النحاسية لحفل الزفاف[٦٠].

ـ أما في **الجانب الشعبي**: فقد كانت تقدّم ألواناً متعدّدة، فهناك حلقة القصاص أيام السوق، حيث يبدأ القاص في ملحمة سيدنا علي (رضي الله عنه) وحلقة الحاوي الذي يفتن الصبيان بالثعابين، وحلقة «أولاد ابن عيسى» في ألعابهم الرياضية المدهشة.

وفي الليل يتوزّع الجمهور على طائفتين: تذهب إحداهما للمقاهي الأهلية حيث يقصّ القاصّ حكايات ألف ليلة وليلة، أو ملحمة بني هلال. وتبقى الأخرى في المسجد بعد صلاة العشاء لتسمع دروس الإمام[٦١].

ـ وفي **الجانب الروحي**: كانت الزاوية القادرية[٦٢] ذات هيمنة في ذلك الوقت فالمناسبات تبدأ منها، كالزواج والختان وذلك على سبيل التبرّك بها[٦٣].

ـ وفي **الجانب السياسي**: كان هناك فريقان يتنافسان على مقاعد البلدية، صف الأحرار: ويرأسه عباس بن حمانه، وصفّ الإداريين: ويرأسه ابن علاوة وكان التنافس حادّاً بحيث يُخرِج المدينة عن جوّها المعتاد[٦٤].

هذه صورة عن تبسة قبل الحرب العالمية الأولى، التي عاش فيها مالك طفلاً، وكانت له اختيارات خاصة في مجال اللعب، ويبدو أن تلك الألعاب الخشنة لم تكن تستهويه، فهو يلعب في أوقات معينة، وأماكن محدودة فإذا انتهى يوم الأربعاء من درس المكتب القرآني ـ الذي التحق

---

(٥٩) **البرنس**: رداء شعبي يلبسه الجزائريون وسكان المغرب.

(٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦٢) الزاوية ثلاثة أنواع: (أ) **المطلقة**: وهي التي أنشئت لأعمال البر، ولم تنسب إلى شخص. (ب) **الزاوية**: التي تنسب إلى شخص ميت تقدسه الناحية، فيريدون إحياء ذكره، أو مات ودفن فيها فنسبت إليه. (ج) **الزاوية**: التي تنسب إلى طريقة صوفية فهي فرع للزاوية أو هي الأصل. والزاوية القادرية هي من النوع الثالث، إذ هي تنسب للطريقة القادرية المنسوبة للشيخ عبد القادر الجيلاني. انظر: دبوز، **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٧، وأبو الوفاء التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط ٣ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٦٣) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

به في تلك الفترة ـ[٦٥] انطلق مساء ذلك اليوم للّعب على الأرصفة أو في المنتزه[٦٦].

كما كان يشارك في الاحتفالات التي تقيمها الزاوية المجاورة لمنزلهم[٦٧].

وفي الجانب السياسي لا يزال يتذكر ذلك اليوم الذي لم ينتصر فيه صف ابن حمانه، الذي ينتمي إليه والد مالك، فانطلق الصف الآخر يطرق أبواب الصف المنهزم بالعصا ومن ضمنهم باب منزلهم ممّا أوقع الرعب في نفسه حيث ظن أنّهم سيحطمونه هو الآخر[٦٨].

وفي تلك الفترة خرج من المكتب القرآني، حيث لم يستطع الاستمرار فيه، ولا سيما عند دخوله المدرسة الفرنسية التي درس فيها المرحلة الابتدائية[٦٩].

وكانت المدينة آنذاك قد بدأت الدخول في مرحلة جديدة.

المرحلة الثانية: (من سنة ١٣٣٠هـ ـ ١٩١٢م إلى سنة ١٣٣٦هـ ـ ١٩١٨م)

بدأت تبسة في الانتقال من المرحلة السابقة التي يُطلَق عليها «الحقبة السعيدة»[٧٠] يوم أن احترقت غابات تلك الناحية في عام ١٣٣٠هـ ـ ١٩١٢م فكان ذلك إيذاناً ببداية التدهور الاجتماعي، حيث كان لذلك الحريق أثر عكسي على العائلات القديمة التي تعيش على الفلاحة في السهل الذي يحيط بالمدينة فتحوّلت لذلك حياتها إلى العسر شيئاً فشيئاً[٧١].

وكانت الحرب العالمية الأولى، سبباً آخر في التغيّرات الطارئة على المدينة فلم يشعر الأهالي بالحرب عند بدايتها «ولم يعِ أهل البلاد واقع

---

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.
(٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

الحرب إلّا قليلاً قليلاً مع أسفار المتطوعين الأولى، والمدعوين للخدمة العسكرية من (أهالي البلد)»[٧٢] كما «أن البلد شعر بجو الحرب مع التضييقات الأولى على السكّر والنفط... إلخ ومع ظهور العملة الورقية»[٧٣]، «كانت الدور تشقّق، ولم يعُدْ هناك في ساعة العشية البقر الذي يعود من المرعى ناشراً في الجو رائحة المراح، وباعثاً بخواره صخباً حياً تضج به الشوارع، وظهرت وسائل النقل، حيث وصلت إلى تبسة سيارة النقل الكبيرة»[٧٤].

«كما أن البنى الإدارية القائمة على أهالي البلاد، عانت هي نفسها ضروباً من التغيير، فقد بدأت الإدارة الاستعمارية منذ تلك الفترة تختار قوادها، مؤثرة في هذا الاختيار الرماة القدامى»[٧٥].

وقد شملت التغيرات اللباس، حيث استُبدلت البرانس بالمعاطف العسكرية المُشتراه من السوق، حيث تباع مدّخرات الحرب[٧٦]. واندثرت تلك العادة التي كانت رمز السعادة في المدينة، فماتت سُنّة استعارة برنس القائد المتقاعد ليلة الزفاف بموته[٧٧].

ودخلت الأسطوانة المصرية إلى القطر الجزائري من طريق تبسة حيث جلبها صاحب مقهى عربي[٧٨]، كما شهدت تبسة ظهور المسرح الجزائري[٧٩].

ومن الأشياء التي أحدثت أثراً قوياً في تبسة ازدياد عدد الأوروبيين، وقد انتشرت تبعاً لذلك بعض العادات والتقاليد الخاصة بهم، إذ كانت لهم أماكن للموسيقى ومراقص ينتشر صداها في تبسة كلها.

كما تعوّد السكان أن يروا تلك العربة الخاصة بنقل الموتى تجتاز

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

الساحة، يتقدّمها رئيس هواة الموسيقى، والتي لم تكن مقبولة من السكان(٨٠).

كما كان العنصر اليهودي في مدينة تبسة يترقى، ويأخذ مركزه الاجتماعي في التغيير، بسبب تداخل أفراده مع العناصر الأوروبية، في مجال التجارة، ولا سيما السمسرة والوكالات، فكانوا لذلك يهجرون بيوتهم ليسكنوا في الحي الأوروبي(٨١).

كان يهود تبسة يبسطون نجاحهم بسطاً عظيماً؛ إذ احتكروا تمثيل الشركات الكبرى، كما أصبحت القهوات الكبرى في المدينة تحت رقابتهم(٨٢).

وهكذا كانت تبسة تعاني من التغيير في جميع جوانبها، وقد أعقب ذلك مرحلة بدأت بذورها بعد الحرب العالمية الأولى، كانت تلك هي المرحلة الإصلاحية.

المرحلة الثالثة: (مرحلة الإصلاح)

بدأت بذور المرحلة الإصلاحية مع قدوم الشيخ سليمان، الذي وصل إلى تبسة حوالى نهاية الحرب الأولى، وكان له تأثير كبير في قلوب السكان، حيث كان مرجعهم في جميع أمورهم(٨٣) فكان يتّخذ دَور شيخ روحي ليس بما أوتي من باع طويل في العلم الديني فحسب، بل بولايته وبركاته وخيراته أيضاً. وقد بلغ الأمر بالقوم أنهم كانوا يحكون له مناماتهم لتفسيرها، ويأتون به إلى البيوت ليكون بالقرب من المرضى، والذين هم في النزع الأخير يلفظون أنفاسهم. وكان حضوره يخفّف عنهم الوطأة ويبعث الارتياح في نفوسهم(٨٤).

لقد غدا الجامع قلب المدينة الخافق، وتولّى الشيخ سليمان تأسيس أول جمعية خيرية فيها، وكان يحضر حفلات الزواج ومجالس الطلاق

---

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٩.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

ومراسم الدفن، وهو الذي كان يحكم في المشكلات التي كانت تطرح حكماً غير قابل للاستئناف[٨٥].

«وثمة عادات جاهلية بربرية شرعت تتغير، فبعض العجائز التبسيات كن يلعنه لأن خطبة الجمعة قد منعت لطم الخدود وشق الجيوب في المآتم، . . . ورفع الأصوات في احتفالات الزواج»[٨٦].

«إن الشيخ سليمان لم يكن يدّعى الإصلاح وليست لديه خطة لذلك، وجلّ ما في الأمر أنه كان يرسي قواعد الإصلاح في الروح التبسية وهو لا يشعر»[٨٧].

وقد برزت الأفكار الإصلاحية وبدأت تفعل فعلها في المجتمع يرعاها العلماء العائدون من الشرق[٨٨]، إضافة إلى أثر المركز الثقافي الذي أقامه شيخ من نفطه[٨٩] في الحدود الجزائرية التونسية، لمن لم يستطع إكمال دراسته العليا في جامع الزيتونة في تونس، فكان إشعاع المركز يمتد ليعمّم المنطقة المجاورة، وكان يدير المركز في بداية القرن شيخ يدعى محمد بن إبراهيم، يزور تبسة في فصل الصيف، فهو يأتي في كل عطلة يلقي البذور الطيبة في الروح التبسية، فنشأت على هذا النحو تلك السنة التي وَجدت مَن يعمل على استمرارها وذلك في الشيخ الصادق ابن خليل والشيخ عسول، ومن بعد في الشيخ العربي التبسي[٩٠] الذي انضم إلى التيار الإصلاحي في تلك الفترة[٩١].

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٨٨) كالشيخ العربي التبسي الذي كان له أثر كبير في نشر الفكرة الإصلاحية، وقد كان عاد من مصر بعد دراسته في الجامع الأزهر.

(٨٩) إحدى المدن التونسية، وتقع غرب الجمهورية التونسية بالقرب من الحدود الجزائرية.

(٩٠) مجموعة من علماء تبسة ذوي تكوين أزهري ينتهجون النهج السلفي في الدعوة، والشيخ العربي هو أحد المؤسسين لجمعية العلماء في الجزائر، وقد اختطف من بيته في الجزائر عام ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م ولم يعد بعدها. انظر: عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ٥ ج، ط ٤ (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ٤٨٤.

(٩١) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

وقد تم إنشاء النادي الأول للإصلاح في تبسة، وأصبح قلب المدينة الذي كانت خفقاته تنظِّم دوران الأفكار في المنطقة، فكان التبسيون يجتمعون فيه في الظروف التي تهم السكان جميعاً[٩٢].

وقد أدى انتشار الأفكار الإصلاحية إلى استحالات في المدينة، ولا سيما في مجال العادات والتقاليد، فلم يعد بقصّاص حكايات ألف ليلة وليلة تزدهر أعمالهم، بسبب انتقال جمهورهم انتقالاً ملموساً من القهوات العربية ـ حيث كانت حلقاتهم تُعقد ـ إلى الجامع لاستماع دروس الشيخ سليمان بعد العشاء، أو إلى مكان آخر لاستماع الصادق أو الشيخ عسول[٩٣].

كما زالت عادة الغناء في موكب العروس، وكذلك وراء الجنائز مع اتّضاح الجانب العقدي في هاتين النقطتين[٩٤].

وثمة شعور غامض بالانعتاق من عادات الجاهلية والتخلّف استولى على بعض شباب تبسة ذلك الوقت[٩٥]، حيث بدأ الشباب يكفّ عن الالتفاف حول أماكن الرقص الأوروبية، كما كانت مكافحة الخمر والمسكرات تؤتي أكلها[٩٦].

وأصبحت تبسة تغلي كالمرجل بروح الإصلاح، فكان القوم يشيدون المسجد الجامع الجديد، والمدرسة، وكانوا يجمعون التبرعات من الناس لتلك العمارة... وكل امرىء يُسهِم في التبرع والعطاء بما استطاع[٩٧].

ويرى مالك أن المجتمع ـ في تلك المرحلة ـ قد سار في طريق الصواب لتحقيق البناء الأصيل، والسير في طريق الحضارة، بعد أن كان خرَجَ منها منذ زمن ما بعد الموحّدين[٩٨].

---

(٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٩٥).سنة ١٩٢٥ م الموافق ١٣٤٣هـ.

(٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٩٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٩٨) انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٢٥.

ولكن المدينة لم تستمر في هذا النهج، إذ إنها بعد نشوء الحركات الحزبية اتخذت خطاً آخر، فتخلّت عن القيام بواجباتها إلى المطالبة بحقوقها، فكان ذلك بداية مرحلة جديدة.

المرحلة الرابعة: (المطالبة بالحقوق أو السير في ركاب الحركات الحزبية المنتهجة لذلك الخط)

بدأت تبسة في التحول من المنهج الذي اختطّته الحركة الإصلاحية في الجزائر بعد أن نشأت الحركات الحزبية الجزائرية ونشطت في نشر مشروعها داخل الوطن فبدا المنظر الاجتماعي أكثر جدباً...، فلم تبقَ فيه تلك الرابطة التي كان المرء يشعر بها بين القلوب والعقول المجتمعة حول قضية في جو يضفي عليها القداسة(٩٩)، بل هذه القضية نفسها أصبحت وكأنها ذابت وتبخّرت في طوقات من كلام، إذ أصبح كل مقهى سوق عكاظ، وكل مائدة فيها أصبحت منصة يخطب مِن حولها مَن شاء، بما شاء، لمن شاء، وكيفما شاء.

لقد فقدت الكلمة قيمتها في انتقالها من النادي أو المسجد إلى المقهى، منذ ترك العلماء المجال لرجال الأحزاب لنشر خلاياهم في البلاد، وبدأ الوطن يهجر حلبة الواجبات، ويتّجه إلى ميدان الحقوق والتقدمية(١٠٠).

«وأصبح ضمير الجمهور الجزائري لا يرتفع، في لحظة موفّقة، إلى مستوى المشكلات الحيوية، من دون أن يهوي مرة أخرى في الثرثرة والمظاهرات، بتأثير جاذبية الظهور، جاذبية مُحكَمة يجيد الاستعمار تسليطها على الحركات الناشئة لتعكس اتجاهها إلى أسفل»(١٠١).

«كانت قبل ذلك، الأفكار نقية صافية، والنوايا خالصة صادقة، والقلوب رحيمة خيرة، فاستحال كل ذلك إلى الخلط والخبط، والتباغض، والانتهازية والثرثرة.

---

(٩٩) يشير مالك إلى مرحلة الدعوة الإصلاحية حينما كان حل القضايا يتم باعتبارها واجبات يفرضها الإسلام.

(١٠٠) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ، ص ٢٥٥.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

وأصبح كل فرد... يسعى لمصلحته الخاصة، باسم الإصلاح أو باسم الوطنية، وبدأت الخرافات التي طُرِدت من الباب تعود من النافذة، وبدأ الجمهور الذي هجر الزوايا الطرقية، حتى غلقت أبوابها، يعود لها ففَتَحت أبوابها من جديد»[١٠٢].

هذه صورة مجملة عن تبسة التي عاش بها مالك فترة من الزمن، واستمر على صلته بها، فكان لذلك متّصلاً بتلك المراحل التي مرّت بها، إلى جانب اتصاله بقسنطينة والتطورات التي مرّت بها، من خلال إقامته بها، وقت الدراسة مما سوف نراه في ما يأتي:

ب ـ قسنطينة

مدينة قديمة[١٠٣]، كانت عاصمة إحدى الولايات الثلاث التي يتكوّن منها القطر الجزائري في العهد التركي[١٠٤]، وتتميز بموقع فريد حيث أقيمت على قمة صخرية يحيط بها من ثلاث جهات وادٍ ضيق عمقه يتراوح بين ثلاثين وستين متراً، ولا يمكن الاقتراب منها إلا من الناحية الغربية[١٠٥].

وقد تمكّنت القوات الفرنسية من احتلالها عام ١٢٥٣هـ ـ ١٨٣٧م بعد مقاومة عنيفة[١٠٦].

بدأت صلة مالك بقسنطينة منذ طفولته، فهو قد ولد فيها ولم يرجع إلى أبويه في تبسة إلّا بعد أن بلغ السادسة من العمر.

يقول عن قسنطينة بعد فراقه لها في ذلك الوقت: «فعندما رجعت عند أبوي في تبسة، بعد وفاة خالي الأكبر، رجعت بانطباعات قوية غرستها في نفسي إقامتي في قسنطينة، [حين] كنت في أحضان مربيتي، وما كنت أفقد في تبسة من الأشياء التي ألفتها في قسنطينة كان يزيد في

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(١٠٣) انظر: أحمد بن مبارك العطار، **تاريخ قسنطينة**، تحقيق رابح بونار، ص ٣٣

(١٠٤) انظر: جلال يحيى، رشيد الناضوري وعبد العزيز سالم، **تاريخ المغرب الكبير**، ٤ ج (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ج ٣، ص ٥٢.

(١٠٥) انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٥٢.

(١٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠.

جاذبيتها إلى نفسي...، ولهذا السبب كانت قسنطينة مركز استقطاب لوعيي طيلة سنوات طفولتي»[(١٠٧)].

ولم تنقطع صلة مالك بقسنطينة، فهو يزورها على فترات[(١٠٨)]، وإن كانت إحدى تلك الزيارات تركت في نفسه أثراً قوياً، إذ يقول عنها: «وفي حياتي وقع حادث غير متوقع على [حين] غرة غيَّر مجراها»[(١٠٩)]، فيذكر ذلك اليوم الذي كانت أمه تنتظره حين عودته من المدرسة، لكي تجهزه للسفر مع أبيه إلى قسنطينة[(١١٠)]، وقد كان يحن إلى تلك الزيارة للتعرّف على بعض أقاربه هناك، ولا سيما جده لأبيه، وعمه محمود، ومربيته بهيجة[(١١١)].

ويصف شعوره عند دخوله إلى قسنطينة في تلك الزيارة بقوله: «ومجمل القول أنه يخيّل إليَّ أن فلاحاً صغيراً يصل من ريفه إلى باريس ليلاً، لا يمكن أن يكوِّن انطباعات مختلفة عن انطباعاتي في تلك اللحظة»[(١١٢)].

وذلك الفارق الكبير بين تبسة وقسنطينة، ولا سيما في مجال البناء، ورصف الشوارع والإضاءة بالكهرباء[(١١٣)].

وقسنطينة كتبسة مرّت بتلك المراحل المتقدم ذكرها في الحديث عن تبسة، إلّا أن تقدم دخول الاستعمار فيها جعلها تتجاوز المرحلة الأولى في فترة متقدمة، فحينما تعرف إليها مالك كانت تعيش المرحلة الثانية حيث تعمل التغيرات عملها في الوسط القسنطيني، وبخاصة في المجالين الاجتماعي والاقتصادي:

ـ المجال الاجتماعي

كان الأهالي يحافظون على مظاهرَ ليست ذات شأن، فلا يزال المجتمع يحرص على إقامة الولائم وحفلات التخلّص من الجن وليالي

---

(١٠٧) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٩.
(١٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.
(١١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩.

الطرق الصوفية، وتقام بالأبهة نفسها، حتى ولو أدّى ذلك إلى الاستدانة لإقامتها، فكانت بعض الأسر تضطر لرهن بيتها أو بيعه من أجل إقامة تلك الحفلات والولائم(١١٤).

كان ذلك يجري في الوقت الذي يضيع فيه جوهر المجتمع، وكانت العادات الطيبة تتعرض للزوال، فمن ذلك زوال المشكاة التي كانت بجانب كل منزل ويضع فيها السكان في الساعات المعينة وجبات الفقراء حتى لا يضطروا للسؤال بالصوت الجهير(١١٥).

وزالت كذلك تلك العادة القائمة على روح التساند الاجتماعي، حيث كانت تُجمَع للبنت الفقيرة كل الحلي التي يقدّمها لها الجيران لتتحلى بها يوم زفافها(١١٦).

وقد كان للتغيّرات في المجال الاقتصادي أثرها في جوانب الحياة حيث ظهر التدهور في المجتمع، وبدأت ملامح (التصعلك) حتى بالتفاصيل الشكلية للرجال، الذين تغيّرت أزياؤهم في شوارع قسنطينة، فبدأوا يتركون ملبسهم التقليدي من عمائم، وبرانس، وسراويلات مطرزة، ويلبسون الملابس الأوروبية من مخلّفات أوروبا المستوردة من مرسيليا(١١٧).

إلى جانب ذلك التغير في الأهالي، كانت كثافة السكان الأوروبيين تزداد بعدد المستقرّين منهم، وبعدد اليهود الذين ضمهم قانون كريميو(١١٨) تحت الجنسية الفرنسية(١١٩).

وكان لهذا أثره في التغيّر الذي حصل في المجال الاقتصادي، وفي

---

(١١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(١١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.

(١١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(١١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(١١٨) **كريميو**: يهودي فرنسي تولى إدارة شؤون الجزائر بعد سقوط الجمهورية الثانية وقيام حكومة الجمهورية الثالثة في فرنسا، وعمل على تمكين اليهود في الجزائر، فأصدر في ٢٤ أكتوبر (تشرين الأول) سنة ١٨٧٠م مرسوماً ينص على منح حق المواطن الفرنسي لكل يهود الجزائر من دون قيد أو شرط، فكان لذلك الأثر الأكبر في بروز اليهود في الجزائر. انظر: يحيى، الناضوري وسالم، **تاريخ المغرب الكبير**، ج ٣، ص ١٩٨، ٢٣٩ و٢٤٠.

(١١٩) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٥.

تقلّص الحياة الأهلية وانزوائها في الأماكن القديمة[١٢٠]. فكان لذلك المجتمع القسنطيني يتميّز بما يأتي:

١ ـ الإحساس بضغط الواقع الاستعماري وذلك بسبب كثرة العنصر الأوروبي ونفوذه.

٢ ـ انهيار الأوضاع الاجتماعية المألوفة وتدهور الوسط من جميع النواحي الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية[١٢١].

ومن آثار التدهور الأخلاقي في ذلك الوقت تفشّي إدمان الكحول، وظهور آثارها السيئة في المجتمع[١٢٢].

ـ المجال الاقتصادي

كانت الحياة غالية غلاءً فاحشاً، ممّا أدّى إلى تهدّم الطبقة القديمة التي كانت تعيش على موارد الأرض أو على الحِرَف التقليديّة، وظهور الطبقة الجديدة التي تعيش على التجارة[١٢٣].

كما فقدت شوارع المدينة أهميتها الاقتصادية التي كانت لها في السابق، وزالت بعض النقابات المهنية؛ كنقابة النسّاجين ونحوها، وما تبقّى منها كان في طريقه إلى الزوال[١٢٤].

وكان لتزايد الأوروبيين واليهود الأثر في ازدياد المقاهي، والمتاجر، والمصارف الجديدة، واللافتات، والمطاعم في شوارع جديدة تُنيرها الكهرباء[١٢٥].

وقد بدأ التمزّق الاقتصادي في قسنطينة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى[١٢٦]، وقد استغل اليهود تلك الظروف المضطربة، فكانوا

---

(١٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.
(١٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.
(١٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.
(١٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤.

يقرضون المال بربا يتراوح ما بين الخمسين والستين في المئة[١٢٧]، فقد أصبحت الحوانيت اليهودية أداة انتقال لتحويل الحقوق العائدة لهذه الملكية من الأيدي الجزائرية إلى أيدي المستعمِر، وكان ذلك أمراً سريعاً سهلاً.

فكان «البرجوازي» وفلاح سطيف[١٢٨] في حاجة إلىٍ المال، حتى يُحيي الأول عرساً، ويشتري الثاني سيارة سيتروون تمكّنه من قضاء سهراته الماجنة في شارع السلم في قسنطينة. وكان اليهودي مستعدّاً دائماً لإقراضهما ذلك المال بربا قدره ستون في المئة، وكان أكل الربا أضعافاً مضاعفة يجعل ملكّيتها تمرّ من أيديهما إلى أيدي المستعمِر مروراً آلياً بعد عام أو عامين.

وهكذا كان التمزق الاقتصادي يتتابع بأثره المزدوج، جاعلاً الملكية تنتقل من الأيدي الجزائرية إلى الأيدي اليهودية أو الأوروبية من جهة، ومن أيدٍ «برجوازية»[١٢٩] وراثية إلى أيدٍ «برجوازية» تجارية من جهة أخرى[١٣٠].

وقد كانت تلك التغيرات في مجتمع قسنطينة سبباً في هجرة كثير من الأسر منها، ضمن تلك الهجرة التي اكتسحت المدن الجزائرية الكبيرة عام ١٣٢٥هـ - ١٩٠٨م.

---

(١٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٢٨) **سطيف**: مدينة جزائرية تقع غرب قسنطينة.

(١٢٩) **البرجوازية**: طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع، ثم صارت في القرن التاسع عشر مالكة لوسائل الإنتاج، وهي متوسطة بين طبقة النبلاء، وطبقة الشعب، يتميز أفرادها على غيرهم بثقافتهم، ودخلهم، وممارستهم لإحدى المهن الحرة. وأكثر استخدامات هذا المصطلح شيوعاً تلك التي تشير إلى طبقات التجاريين أو الطبقات الوسطى في المجتمعات المختلفة، وذلك باعتبار أن أهمية هذه الطبقات تختلف باختلاف السياق الذي تظهر فيه، ولقد أعطت النظرية الماركسية لهذا المصطلح معنى جديداً، حين اعتبرت المجتمع البرجوازي الجديد يمثل نمواً وتطوراً من الحالة التي كان عليها المجتمع الإقطاعي. انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨)، مادة (برجوازية)، ومحمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، مادة (برجوازية) (Bourgeois).

(١٣٠) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٩٦ - ١٩٧.

ـ علاقاته في قسنطينة[١٣١]

كان مالك يتّصل في الوسط القسنطيني بمجموعة من أقاربه، وقد أتاح له ذلك الاتصال الاطلاع على جوانب قسنطينة.

فكان يلتقي بجده لأبيه: الخضر بعد عودته من هجرته إلى طرابلس، حيث تعرّف عليه مالك في أثناء رحلته إلى قسنطينة، حينما كان طالباً في المدرسة الابتدائية[١٣٢].

كان جده منتسباً إلى الطريقة العيساوية، وصاحب شأن فيها، إلى جانب كونه من مناصري الشيخ ابن مهنا ـ رائد الإصلاح الجزائري حوالى نهاية القرن الماضي ـ وكان مقتنعاً من دون أن يحسّ بأي تعارض بينهما كما حصل في الجزائر في ما بعد.

قد كان يحرص على أن يحتفظ بمظهر سيد من علّية القوم، فيتأنق تأنقاً كبيراً في ملبسه الذي اختار له الطراز القسنطيني القديم. وقد أفضى بمتجره إلى وكيل وجعل وقته وقفاً على المباحثة وقراءة صحيفته والترفيه عن نفسه، وكان يولي الصيد عناية خاصة[١٣٣].

ولقد أفاد مالك من صحبة ذلك الجد الاطلاع على جوانب من قسنطينة لم يكن يعرفها، حيث كان يأخذه إلى الزاوية العيساوية[١٣٤] التي كان صاحب شأنٍ فيها، كما كان يأخذه معه إلى قهوة الأربعين شريفاً، فكان مالك يستمع فيها إلى أولئك الكبار وهم يطرقون أخبار الحرب التي تخوضها تركيا بجانب ألمانيا والنمسا[١٣٥].

وكان إلى جانب اتصاله بجده لأبيه يلقى ـ بصفة دائمة ـ مربيته بهيجة. تلك التي عاش معها منذ ولادته، حيث كان قد تبنّاه زوجها ـ خال أمه وأبيه ـ إلى أن توفي الرجل فأرجَعته إلى أهله في تبسة نظراً

---

(١٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ و٤٢ ـ ٤٣.

(١٣٣) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣٤) نسبة للطريقة العيساوية.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

إلى ظروفها المالية القاسية، على الرغم من تأسّفها عليه[١٣٦].

وفي تلك الزيارة كانت إقامته عندها طيلة وجوده في قسنطينة. وقد اكتشف في أثناء إقامته تلك (الرائي) ورأى الشريط الأمريكي الأول (أسرار نيويورك) وحرص على تتبع دقائقه، ولمّا لم يحصل على نقود تمكّنه من الدخول لرؤية ذلك الشريط باعَ نعليه الجديدتين اللذين اشترتهما له تلك المربية ـ من أجل رؤية ذلك الشريط[١٣٧]، فكان ذلك إيذاناً بنهاية إقامته في قسنطينة، حيث فقدت مربّيته السيطرة عليه وتوجيه سلوكه، مما اضطرّها إلى الكتابة لوالديه لكي يأخذوه[١٣٨].

وقد ظلّت علاقة مالك معها قائمة على الحب والاحترام، واستمرار الصلة بها ولا سيما عند نزوله في قسنطينة للدراسة[١٣٩].

يقول عن تأثيرها وتأثير والدته: «إن أولئك النسوة كرم الله وجوههن، بَثَثْنَ في وجودي كل العذوبة التي يمكن أن ينطوي عليها»[١٤٠].

أمّا عمه محمود: فقد بدأت صلته معه حينما أرسله والده ليتم دراسته في مدرسة الدروس المتممة[١٤١] في قسنطينة، وقد آثر والداه أن يتركاه لدى عمه محمود، لأن مربيته بهيجة ليست لديها القدرة على ضبط سلوكه، وجده الخضر كان قد توفي قُبيل تخرج مالك من المدرسة الابتدائية بتبسة[١٤٢]، وقد كان ذلك العم متعلماً في مستوى تعليم والد مالك[١٤٣]، وكان مريداً منتمياً إلى جماعة العيساوية كوالده الخضر، وهاوياً الموسيقى، وهو المختص بالضرب على النقارات في الزاوية[١٤٤].

---

(١٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٤١) مرحلة دراسية تماثل الإعدادية، يلتحق بها من لا يستطيع دخول الثانوية ويعد فيها الطالب للدخول في المرحلة التالية للدراسة ودار المعلمين الابتدائية، ومدرسة المساعدين الطبيين. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

فكان مالك يدخل مع عمه محمود إلى جماعته الصوفية في الطريقة العيساوية، حيث يذهب معه عشيّة كل سبت[١٤٥].

وكان بالإضافة إلى تعرُّفه على الجانب الروحي مع عمه محمود يتصل بجانبها البطولي، فقد تابع تلك القصة التي غذّت خيال المراهقين في تلك الفترة، والتي تتحدث عن شخص يدعى (أبو شلوخ)، وقد تمرّد على الحكومة الاستعمارية، واستطاع الهرب من سجنه عدة مرات، إلى أن حُكم عليه بالإعدام ونُفِّذ فيه خوفاً من تكرار هربه[١٤٦].

وكان يرى الوجه الآخر لقسنطينة في رمبله[١٤٧] حيث كان فيها نوع من الأسواق الدائمة يباع فيها ما هو غير صالح للاستعمال، كقطع الحديد المتبقية، والمفاتيح القديمة، والثياب العتيقة... إلخ.

فكان يختلط بتلك الحشود من الفلاحين المنتَزَعين من وضعهم الاجتماعي؛ الذين لم يَعُدْ لهم أماكنهم في الأرياف التي طردهم الاستعمار منها، بإخراجهم من ديارهم وانتزاع أراضيهم، ولم تكن المدينة قد تقبَّلتهم بعد بقبول حسن. فكانت تحوي مختلف الأصناف إلى جانب وجود طائفة من النشّالين والسارقين بين تلك الحشود[١٤٨].

تجاوز مالك مرحلة الدروس المتممة، وتمكّن من الالتحاق بالمرحلة التالية، حيث أتاح له ذلك الحصول على سكن داخلي في المدرسة، وذلك ما كان يطمح إليه، حينما كان في مدرسة الدروس المتممة، إذ كان يحرص على زيارة أحد أصدقائه الذي يسكن في فندق، ويشعر في أثناء تلك الزيارات بسعادة ونشوة لأنها تتيح له نوعاً من الاستقلال الذي يطمح إليه[١٤٩]، وفي المدرسة كان التقاؤه مع ذلك التيار الناشيء في المدينة، الذي كان السبب في انتقالها إلى مرحلة أخرى هي المرحلة الإصلاحية.

---

(١٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢.

(١٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٤.

(١٤٧) أحد أحياء مدينة قسنطينة كان يقام فيه أسواق الأشياء المستعملة ثم بنى فيه في ما بعد حي سكني مبني بالصفائح.

(١٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

فقد تعرَّف على مجموعة من تلامذة الشيخ عبد الحميد بن باديس، حيث كانوا ينافحون عن الإسلام في البعثة الأنغليكانية[١٥٠]، وكان مالك يأتي أيضاً ليُناقش في الموضوعات العلمية والدينية[١٥١]. وتوثقت تلك العلاقة في مقهى ابن يمينة الذي يقع في الحي الذي توجد فيه المدرسة ومكتب الشيخ ابن باديس الذي تصدر منه جريدة **الشهاب**، بعد زوال مجلة **المنتقد** التي كانت تصدر قبلها[١٥٢].

لقد غدا ذلك الحي في ما بعد مهد الإصلاح[١٥٣]، وأصبح شارع الأربعين شريفاً شريان المدينة المفكر، حيث يضم مطبعة الشهاب، ومكتب ابن باديس، ومقهى ابن يمينة الذي تدور فيه المناظرات الفكرية بين الطلبة[١٥٤].

يقول مالك: «لقد أصبحنا نرى في الشارع... الأشباح البيضاء تمرّ في أغلب الأحيان وعليها عمائم تتدلي عذبة من كل منها على الظهر عينت رويداً رويداً هُوية نصير العمل الإصلاحي من بعد، وأكدت شخصيته في ذلك الوسط حيث لم يكن للإصلاح بعد مذهبه ولا ملاكه.

... كانت الأشباح البيضاء تحج إلى شارع الأربعين شريفاً لتموين الداخل بالأفكار الجديدة.

وكانت الأفكار التي تدور في ذلك الشارع، قد بدأت تحز حزاً غير واضح ذلك الوسط الذي بقي متجانساً متحجّراً حتى ذلك الوقت في الجزائر.

---

(١٥٠) **الأنغليكانية**: مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا، أسسه هنري الثامن، فقد خرج عن طاعة الكرسي الرسولي لكنه ظل محافظاً على نظام الإكليروس، وعلى الإيمان الكاثوليكي، ووسع الانفصال إدوارد السادس، ثم أتمته اليصابات سنة ١٥٦٢ م بوضعها البنود الـ ٣٩ المعروفة بعقيدة الإيمان، وبموجبها أصبح الملك رئيساً على الكنيسة، واعتنق الأنغليكان بعض العقائد البروتستانتية، ولكنهم لم يقطعوا كل صلة مع الكثلكة، وحافظوا على نظام الإكليروس وعلى كثير من الطقسيات. والمشار إليها هنا بعثة تبشيرية على هذا المذهب. انظر: لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط ١٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، ص ٤٢.

(١٥١) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(١٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٤.

وكان ذلك الحزّ يعتمل في الأفكار، وفي الأشخاص في الوقت نفسه، فقد بدأت اعتقادات باطلة قديمة قِدَمَ الجهل في العالم تلفظ أنفاسها الأخيرة»[١٥٥].

وما لبثت تلك البداية أن تطوّرت وأخذت مدى أبعد وأقوى في الانتشار والظهور، حيث غدا شارع الأربعين شريفاً أكثر حياةً وصخباً، فثمة أشباح بيضاء على رؤوسها عمائم لكل واحدة منها تلك العذبة على الظهر تَسِمُ العالم الإصلاحي، تتّجه إلى مكتب ابن باديس أو إلى مطبعة صحيفة **صدى الصحراء**[١٥٦].

وبدأت سحنة الشيخ ابن باديس تثير الانتباه أكثر بجهاده، ومزاياه، وموقفه من الاستعمار[١٥٧].

ودَّع مالك قسنطينة في تلك الفترة بعد تخرّجه من المدرسة وذلك في عام ١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م، ولم يكن ينوي الدخول في القسم العالي في العاصمة (الجزائر) لسببين:

الأول: مستوى دراسته للمقررات الذي لا يؤهّله لذلك.

الثاني: موقفه من مدير المدرسة الذي كان في نزاعٍ مستمر معه[١٥٨].

وكان ذلك الأمر يدعوه إلى التفكير بمشكلة البحث عن العمل، فكان إحساسه بتلك المشكلة يشغله، فقد بدا له أن تلك المدرسة التي كان يعتبرها سجناً، تتركه وتسلِّمه إلى الحياة التي لم يجِدْ فيها عملاً مناسباً يشغله بعد انتهاء دراسته تلك[١٥٩].

وقد حاول مالك حلّ تلك المشكلة والحصول على عمل يقوم به، وبذل من أجل ذلك جهوداً عديدة منها:

---

(١٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.
(١٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(١٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(١٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(١٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

١ ـ مراسلة ابن خلاف

كان ابن خلاف تاجراً كبيراً يسكن في مدينة جيجل، ومستشاراً لها، وقد كان ذا صورة حسنة في أعين الطلبة حيث يعلن مناصرته للأمير خالد، فكتب إليه مالك رسالة يقترح فيها على ابن خلاف أن يبعثه في عمل تجاري في السودان، ولكن تلك المحاولة أخفقت؛ إذ لم يأتِهِ الردّ من ابن خلاف على رسالته تلك(١٦٠).

٢ ـ السفر إلى فرنسا

سافر مالك إلى فرنسا للمرة الأولى مع صديق له يُدعى قاواو في رحلة للبحث عن العمل انتهت بالإخفاق كذلك(١٦١).

٣ ـ محاولة الحصول على وظيفة مترجم في بعثة علمية

أعلنت جامعة الجزائر في تلك الفترة عن بعثة علمية إلى الهقار(١٦٢)، فتقدّم بطلب إليها يرجو الحصول على وظيفة مترجمٍ للعربية، ووسَّط لذلك مدير المدرسة التي تخرّج فيها، ولكن الاستجابةَ ـ على الرغم من تلك الوساطة ـ كانت الرفض، حيث كانت البعثة العلمية قد اكتملت احتياجاتها ما عدا وظيفة سائق سيارة، وكان ذلك يعني ضياع تلك الفرصة بالنسبة إليه(١٦٣).

٤ ـ محاولة الحصول على عمل خارج الجزائر

كان من أجل الحصول على العمل ينسخ عناوين الشركات والمؤسسات من الدليل التجاري في بريد تبسة، ويُرسل إلى فرنسا الشمالية والجنوبية بطلبات استخدام، ولكن من دون جدوى إذ لم يَرِدْه أي جواب(١٦٤).

٥ ـ محاولة الحصول على وظيفة عدل في المحكمة

تقدَّم بطلب للنيابة العامة، التي ترتبط بها المؤسسة القضائية

---

(١٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٢ و٢٤٤.

(١٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤ و٢٧٧، وسيأتي الحديث عن هذه الرحلة بالتفصيل عند رحلاته الخارجية.

(١٦٢) الهقار: مقاطعة جبلية في جنوب الجزائر يقطنها الطوارق.

(١٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(١٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٢ و٢٨٤.

الإسلامية في الجزائر للحصول على وظيفة عدل[١٦٥] في المحكمة، إلّا أن الردّ جاء على غير ما يرغب، إذ يشترط في من يَشغَل العمل أن يكون قد بلغ سن الثانية والعشرين على حين كان عمره إذ ذاك عشرين عاماً[١٦٦]. وكان مع ذلك لا يملّ من مراسلة النيابة العامة، بشأن استخدامه في وظيفة عدل في المحكمة، مع أن جوابها كان يأتي دائماً بأنه لا يحق للجزائري العمل في تلك الوظيفة قبل بلوغه سن الثانية والعشرين[١٦٧].

وفي ذلك الوقت، كان قد أُعفي من الخدمة العسكرية، بواسطة السحب العشوائي الذي كان يجري للجزائريين، من أجل الخدمة في الجيش الفرنسي، ومع ذلك فقد تأسّف مالك لعدم انخراطه في الخدمة العسكرية، إذ كان يفضّلها على ما فيها من شظف العيش على مائدة أسرته، والسكن المريح، فكان يعجب أشد العجب من بقائه لدى أسرته من دون عمل على الرغم من بلوغه سن العشرين[١٦٨].

٦ ـ عرض الخدمات المجانية على المحكمة في تبسة:

عرَضَ مالك على محكمة تبسة ـ انتظاراً لتعيينه بوظيفة عدل فيها ـ العمل فيها من دون أجر، فقد كان له صديق يعمل في تلك المحكمة، فقبلوا في المحكمة ذلك العرض، حيث كانوا يرون في ذلك مكسباً لهم في حين أنه هو الآخر يرى في ذلك فرصة له للقيام بالعمل، وانتشاله من ذلك الفراغ الذي يقلقه، كما إن عمله ذلك سيتيح له الاتصال بالريف المجاور لتبسة[١٦٩].

وقد بقي على تعاونه مع المحكمة، مع الاستمرار في مراسلة النيابة

---

(١٦٥) **العدل**: هو كاتب المحكمة الذي يكتب مع القاضي أو نائبه، ويختم على الكتابة بصفته شاهداً، ومن مهماته حفظ الأموال التي تتولاها المحكمة، وتسجيل الحسابات، ولا يتولى هذا المنصب إلّا من بلغ الثانية والعشرين من العمر وكان يحمل الشهادة الابتدائية. انظر: أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر** (الجزائر: المطبعة العربية، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٣٤٠.

(١٦٦) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(١٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(١٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

العامة إلى أن جاءه أخيراً خطاب بالموافقة على تعيينه عدلاً في إحدى ثلاث محاكم اختار منها محكمة آفلو[١٧٠].

وقد عمل في تلك البلدة، فترة من الزمن، إلّا أن نفسه كانت تطمح إلى ما هو أكبر منها فهي مرحلة على الطريق[١٧١].

قبل ترْك العمل في آفلو، قام بمحاولةٍ للدخول في عالم التجارة لتحقيق طموحه عن طريقها، وكان قد عمل في أثناء إقامته في آفلو على جمع نوع من النبات ثمنه رخيص في تلك المنطقة، وأما في تبسة فيُباع فيها بسعر جيد، ففكّر لأجل ذلك في ممارسة هذا العمل[١٧٢]، كما إنه فكّر بمشروع آخر ـ ربما هو الذي صرفه عن الأول ـ وذلك حينما التقى بمدير المدرسة التي تخرّج فيها، فقد اقترح عليه المدير التعاون معه وفتح محل صغير للبيع، ولكن مالكاً اقترح عليه فكرة بدت له أحسن وأجود ربحاً، فقد اقترح عليه مشروع تربية الأغنام، ولكن مدير المدرسة نفَّذ الفكرة مع طالب آخر، ربما رأى أن من مصلحته أن ينفذها معه من دون تنفيذها مع مالك[١٧٣]. فمكث في تبسة فترة عاد بعدها إلى آفلو، وهناك جاءته فرصة للعمل في قرية تسمى «شلغوم العيد»[١٧٤] فعمل فيها فترة من الزمن[١٧٥]، ثم استقال بعد ذلك، وعاد إلى تبسة[١٧٦].

اشترك عند عودته إلى تبسة مع صهره، في مطحنة أقامها الصهر في تبسة فازدهرت أعمالها فترة من الزمان، ولكن لم تلبث أن أفلست مما اضطرهما إلى بيع المطحنة[١٧٧].

هذه هي المحاولات التي قام بها مالك بحثاً عن العمل، منذ تخرجه من المدرسة، وكان طموحه وراء عدم استقراره في الأعمال التي قام بها

---

(١٧٠) سيأتي الحديث عنها عند الحديث عن رحلاته الداخلية.
(١٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٤ و٣٣٩.
(١٧٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.
(١٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.
(١٧٤) سيأتي الحديث عنها في الحديث عن رحلاته داخل القطر الجزائري.
(١٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.
(١٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.
(١٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٤ و٣٤٦.

داخل القطر الجزائري، إلّا أن تلك المحاولات أتاحت له فرصة التعرف على أجزاء من بلاده وأعطته قدراً لا بأس به من التجارب ومعاناة المشكلات، وأتاحت له فرصة التدريب على بعض الأعمال، كما كشفت له عن الوجه الحقيقي للشعب الجزائري في الريف الجزائري القريب من الفطرة في أثناء رحلاته الداخلية، في فترة عمله مع المحكمة.

رحلاته الداخلية:

الرحلة الأولى: إلى الريف التبسي

إن طبيعة العمل في المحكمة، تقتضي القيام برحلات حول المنطقة التابعة لها، وتختلف مدة تلك الرحلات من حيث الطول والقصر؛ فإن كان المحل قريباً فربما تعود اللجنة قبل غروب الشمس، وإن كان بعيداً فربما اقتضى ذلك منها المبيت خارج المدينة، وكانت صلاحيات محكمة تبسة القضائية تشمل محلات أولاد سيدي يحيى، ومواطن الركاز في الكويف والونزة[١٧٨]، وقد واتت الفرصة مالكاً في التعرف على ذلك الريف، حينما التحق بالمحكمة للعمل معها بالمجان قبل تعيينه الرسمي، وكانت سعادته عظيمة في اليوم الذي يلزمهم فيه المبيت خارج المدينة[١٧٩].

وفي تلك الرحلات، رأى الإنسان الجزائري على فطرته، حيث يقول: «إخال إنما في البلاد الإسلامية وحدها، ولا سيما في الجزائر تسلم قواعد الحياة المكتسبة في غضون القرون من الاضطرابات، ولا تفقد جدارتها في أي ظرف لدى الفلاح.

فأيّما رجل نأتي لننفّذ فيه حكمنا، لمحنا من بعد وهو يعرف لِمَ نأتي، ولكن سرعان ما يقول لامرأته أن تعد القهوة للأضياف، فنحن أضيافه.

إن ذلك الجيل العتيق الذي كان يلبس اللباس الفضفاض، ويأكل أكلاً بسيطاً لم يكن يحب التصنع»[١٨٠].

---

(١٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(١٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٥ و٢٩٢ ـ ٢٩٣.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

وقد لمس في أولئك القوم، الإيمان بالقضاء والقدر، وحسن الأخلاق، والكرم والحرص على التزوّد بالعلم من أهله، والبساطة في جميع مظاهر الحياة[١٨١].

الرحلة الثانية: إلى آفلو

تقع آفلو في الجنوب من العاصمة الجزائرية في الهضاب العليا المعروفة بجبال أطلس الصحراوي في منطقة جبال عمور[١٨٢].

وقد تعرف على تلك القرية حينما عيّنته النيابة العامة عدلاً في محكمتها بعد لأي[١٨٣]، وكانت النيابة قد خيّرته بين ثلاث محاكم اختار منها محكمة آفلو، ويعلّل اختياره لها بثلاثة أمور:

فمُرتَّبها وإن كان ستين فرنكاً فهو أحسن من مُرتب المحكمتين الباقيتين مع تيقُّنه بأن هذا المنصب لن يستهوي المتسابقين، ثم إنه قد تعوَّد على التقشف وشظف العيش أيام دراسته في قسنطينة، وأخيراً فهي قريبة من الأغواط[١٨٤]، التي تقع على الطريق إلى تومبكتو[١٨٥]، حيث كان يطمح بالرحيل إليها لاكتشاف الآفاق البعيدة منذ أن كان في مدرسة قسنطينة[١٨٦]، فآفلو إذاً مرحلة إلى تومبكتو[١٨٧].

وقد كان متخوفاً في أثناء الطريق إلى آفلو، حيث بدأ يشعر بالغربة، وازداد شعوره بسبب اللهجة المحلية في تلك المنطقة حينما سمعها وهو في الطريق إليها، ولكن تلك الأحاسيس لم تلبث أن زالت بوصوله إلى آفلو، حيث اكتشف طيبة أولئك القوم وحُسن معاملتهم، الأمر الذي جعله يتعلق بها ويحبها[١٨٨].

---

(١٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٥.

(١٨٢) انظر: **أطلس العالم**، ص ٤٦.

(١٨٣) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(١٨٤) مدينة جزائرية تقع في وسط البلاد، في منطقة جبال أطلس الصحراوي، إلى الجنوب من العاصمة الجزائرية.

(١٨٥) عاصمة دولة مالي.

(١٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(١٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

وقد اكتشف كرم أولئك القوم، ولا سيما القاضي ابن عزوز الذي كان بيته يستقبل الأضياف، وقد أصبح مالك ضيفه طيلة بقائه في آفلو[١٨٩]، كما أدرك ذلك في تجواله مع الشيخ في أنحائها[١٩٠]، وقد وَلَّدَت معرفته لتلك البلاد وطبيعتها فيه خوفاً، وقلقاً من وصول الاستعمار إليها، وتخريبه لتلك الفطر السليمة وهذه الأرض الطيبة[١٩١]، فكان لذلك يحذّر من الاستعمار، ويستحثّ الأهالي على امتلاك الأراضي، وزراعتها، قبل أن يأتيهم الاستعمار فيمتلك أراضيهم[١٩٢].

وقد ساءه ما رآه في ذلك المجتمع الطيب من استسلام للمرابطية، والوقوع في شراك الطرقية، التي كانت تستغل طيبة أولئك القوم الذين كانوا يقدّمون زكواتهم لمقدمي الطرق، الذين يأتون إليهم، وكل منهم قد اجتهد في الاحتيال، والظهور بمظهر يمكّنه من استغلال طيبتهم، وقد كانت الروح المرابطية هي السائدة في تلك المنطقة[١٩٣]، فلم يصِلْهم صدى الإصلاح بعد، وقد كان مالك أول من أدخل مجلة **الشهاب** إلى آفلو حيث كان يقرأها مع ابن القاضي ابن عزوز، الذي لم تكن كلها محل إعجابه أو اقتناعه[١٩٤].

وعند عودة مالك من آفلو إلى تبسة مر بقسنطينة، واتصل بالشيخ ابن باديس وحدّثه عن تلك المنطقة، ولا سيما مشكلة الأرض فيها، وقد كانت تلك هي المرة الأولى التي يتحدث فيها إلى ابن باديس، الذي لم يكترث بحديثه، وربما كان لمظهره أثر في ذلك، حيث كان حاسر الرأس، ويرتدي اللباس الأوروبي، فلم يدْعُه ابن باديس للجلوس حينما قَدِم إليه في مكتبه، فخرج من عنده وقد أصيب بخيبة أمل[١٩٥].

لم تكن آفلو لتُشبع طموح مالك، لذلك كان ينتهز فرصة أكبر،

---

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٩ ـ ٣١٠.

(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٦ و٣٢٠.

(١٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(١٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(١٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(١٩٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

وكان منها محاولته العمل في التجارة[١٩٦]، ولمّا علم بأن هناك مركز عدل شاغر في قرية (شلغوم العيد) تقدم بطلبه[١٩٧]، وأتته الموافقة بعد عودته من الإجازة إلى آفلو، فودَّع القوم على كره منه.

يقول في ذلك: «ولكني كنت أحمل بين جنبي ألماً: ما كانت آفلو لتستطيع أن تطامن منه، فكان رحيلي ضرورياً»[١٩٨].

الرحلة الثالثة: إلى شلغوم العيد

وتسمى أيضاً (شاتودان)، قرية جزائرية تقع جنوب غرب قسنطينة على الطريق المؤدي إلى سطيف، وتتبع دائرة قسنطينة[١٩٩].

رحل مالك من آفلو إلى شلغوم العيد، وكانت تلك القرية ـ على الضد من قرية آفلو ـ مركزاً كبيراً للاستعمار، حيث كان كل شيء فيها خاضعاً لقانون المستعمِر، وقد صوَّر حياته في آفلو وشلغوم العيد بقوله: «تصوروا في تلك الحال أنكم كنتم تسكنون في بناء كبير رائع، داراً جميلة تدخلها الشمس، حيث ترون طير السماء صافات، ونجومها، وأنكم تسكنون ما تحته بعدئذٍ في ظلماتٍ بعضها فوق بعض، إنما كنت أجدني في ذلك الوضع ـ على وجه التقريب ـ منذ وصولي إلى شلغوم العيد»[٢٠٠].

في تلك القرية، لم يجد ذلك الترحيب الذي لقيه في آفلو، لذلك اتّخذ من قاعة وثائق المحكمة محلاً لإقامته، أما الطعام فكان يأكل لدى مطعم (يهودية) كان زبائنه من ذلك الصنف الذي لا يستطيع الدخول إلى المطاعم الأوروبية[٢٠١].

لم يكن هناك مجال واسع للترويح عن النفس في تلك القرية، فكان يخرج مع ثلاثة من أصدقائه إلى أحد المقاهي، وكان ذلك الوسط مرتعاً خصباً

---

(١٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦، وقد تقدمت الإشارة إليها.

(١٩٧) لقرب شلغوم العيد من تبسة وقسنطينة بعكس آفلو التي تقع في جنوب البلاد.

(١٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(١٩٩) انظر: المدني، **كتاب الجزائر**، ص ٣٢٤ و٣٣٧، والخريطة الملحقة بآخره.

(٢٠٠) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣٣٩.

(٢٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

للمفاسد الأخلاقية، حتى أنه يتعجب كيف نجا بنفسه في مثل هذا الوسط(٢٠٢).

فالحياة الثقافية في هذه القرية، تتلخّص في الخمرة، ولعب الورق، وقصص الأشباح، ولم يكن ثمة شيء يذكِّره بالإنسانية، في ذلك الوسط الذي نُزِعَت إنسانيته سوى تلك المرأة اليهودية، صاحبة المطعم التي تعول زوجها السكّير وقد كانت تولي مالكاً رعايتها، فتسأله عن الطعام المفضّل لديه، وكانت تحزن حينما يجيبها بأن طهوها جيد، ولكن لا ذوق له في هذا الأكل(٢٠٣).

كان بعد فترة من عمله في شلغوم العيد قد اتخذ موقفاً خاصاً من كاتب المحكمة الصلح، حيث لم يعد يسلّم عليه لأنه رآه لا يرد السلام، وقد سبّب ذلك توتراً في العلاقة بينهما، أدى بمالك أخيراً إلى الاستقالة والعودة إلى تبسة(٢٠٤).

المبحث الثاني
الفترة الثانية من حياته:
١٣٤٩ ـ ١٣٧٥هـ/ ١٩٣٠ ـ ١٩٥٦م
مالك في أوروبا

رحلاته الخارجية

أ ـ الرحلة إلى فرنسا للعمل

كنت قد أشرت في المبحث المتعلق بنهاية دراسته في قسنطينة، وبحثه عن العمل، إلى سفره إلى فرنسا في سبيل الحصول على عمل هناك، وإخفاقه في ذلك وقد أرجأت التفصيل فيه إلى هذه الفترة، لوقوعها ضمن رحلاته الخارجية ولكونها أول اتصال له بأوروبا.

كانت رحلته تلك بداية صلته بالعالم الخارجي، وقد قام بها في سنة

---

(٢٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٢٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٢٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

١٣٤٣هـ ـ ١٩٢٥م وهي السنة التي تخرّج فيها من المدرسة في قسنطينة[٢٠٥]، وكان إذ ذاك قد بلغ العشرين من عمره[٢٠٦]، وقد اصطحب في تلك الرحلة أحد زملائه في المدرسة ويدعى (قاواو)، فأعدا العدّة للسفر بحسب طاقتهما[٢٠٧].

كانت بداية الرحلة ممتعة إذ رأى البحر لأول مرة في حياته، وبدا له ذلك المنظر أخّاذاً بجماله، كما إنهما سلِما من صعوبات السفر في حين أنه لم يكن بالشيء السهل في ذلك الوقت، حيث كان أصحاب السفن، يهرّبون العمال الجزائريين إلى فرنسا مع البضائع[٢٠٨].

وزاد في متعة السفر، الآمال التي كانا يعقدانها على تلك الرحلة، بالحصول على عمل مناسب إثر الوصول إلى فرنسا[٢٠٩]، وإن كانت تلك الأحلام يتخلّلها بين حين وآخر، مخاوف من نفاد ما في اليد، وتأخّر الحصول على العمل، وقد كانت تلك المخاوف تزداد كلما اقتربت الرحلة من هدفها[٢١٠].

وقد تحقّقت تلك المخاوف بوصول الباخرة إلى مرسيليا، حيث كان بؤس الجزائريين في تلك المدينة، أكبر دليل على الواقع، ولكن لا يزال لديهما بقية أمل في العثور على عمل حيث ذكر لهما أن هذا الوضع خاص بمرسيليا لكثرة الهجرة الجزائرية إليها[٢١١]، فقرّر مالك السفر مع رفيقه إلى ليون[٢١٢] في محاولة للحصول على عمل هناك، غير أنه لم يوافق أيضاً[٢١٣] مما أدّى به إلى السفر إلى مدينة نوتردام دولورت[٢١٤]، حيث سمع أن ثمة عملاً هناك، فحصل على عمل في مصنع للإسمنت،

---

(٢٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٢٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(٢٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٥ و٢٤٧.

(٢٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠

(٢١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٢١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣، و(ليون) مدينة فرنسية تقع إلى شمال مرسيليا.

(٢١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠

(٢١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

انتقل بعده لنقل الآجر، لكنه لم يستطع مواصلة العمل بسبب عدم تكيُّفه مع البيئة[٢١٥]، فقرر السفر إلى باريس[٢١٦]، وهناك عمل في أحد المصانع الباريسية بواسطة أحد أصدقائه الذي يعمل هناك من قبل، ولكن العمل كان فوق طاقته مما سبب نفاذ صبره[٢١٧]، فأرسل إلى والديه في تبسة لكي يبعثوا له مالاً ليعود بعد أن استنفد حيلته، ولم يعد قادراً على العمل[٢١٨].

فعاد ولم يعرف من باريس، إلّا ذلك المكان الذي يعمل فيه، وبرج إيفل ولم يتمكن من زيارة الجامع الذي افتُتِح تلك الفترة في باريس، وكان يودّ أن يرى شيئاً، لكي يحكي لأصدقائه عن تجربته، أو مغامرة (المدرسّي الهارب) كما يسميها[٢١٩].

لم يكن مالك وصاحبه يدركان في تلك الفترة التي عزما فيها على السفر إلى فرنسا الظروف التي يعيشها الجزائريون هناك، وأسبابها، تلك الظروف التي جعلت أمامهما تلك العقبات وحطّمت آمالهما في الحصول على عمل، ولكن مالكاً يعلّق على تلك الأسباب بعد كتابتها في مذكراته قائلاً: «كنا لا نزال لا نعرف أنا وقاواو شيئاً من كل [ذلك]، في تلك الفترة، ولكني أعرف اليوم أنه كان لكل [ذلك] وزنه الحق في مغامرة المدرسيين الفارّين من الجزائر»[٢٢٠].

ويرى مالك أن الأسباب التي أدّت إلى بؤس الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا هي:

١ ـ توجّس كبار المستعمرين للسياسة الفرنسية من الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، وما يمكن أن يُحدِثه استخدام اليد العاملة القادمة ـ في غفلة من الرقابة ـ من مخاطر.

---

(٢١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٢١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٢١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٣ و٢٧٦

(٢١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٢١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٢٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

٢ ـ ما يعكسه استمرار حرب الريف[٢٢١] ـ التي كانت تُثير الرأي العام الفرنسي ـ من ردود فعل تجاه الجزائريين.

٣ ـ الخوف من أن يصبح المهاجرون الجزائريون منافسين لأصحاب المصالح السياسية أو الاقتصادية[٢٢٢].

٤ ـ قلق الفرنسيين من فكرة تأسيس الأمير خالد جمعية (النجمة المغربية) بعد هجرته إلى باريس إثر نفيه من الجزائر.

٥ ـ خوف السلطات من الآثار الصحيّة للهجرة الجزائرية[٢٢٣].

٦ ـ الحملات الصحفية العنيفة التي كانت تشن على هجرة الجزائريين إلى فرنسا، وبخاصة من الصحف اليمينية الفرنسية[٢٢٤].

كل تلك الأسباب كان لها وزنها في بؤس اليد العاملة الجزائرية، وكان لها الأثر الأكبر في المعاناة التي لقيها مالك وصاحبه من حيث لم يشعرا بذلك، بسبب جهلهما بالأوضاع السائدة ذلك الوقت.

ب ـ الرحلة إلى فرنسا للدراسة

كانت هذه الرحلة إلى فرنسا للدراسة، بخلاف رحلته السابقة التي قام بها بحثاً عن العمل[٢٢٥].

يقول مالك: «لقد عزمت على السفر... ولم يكن ذلك شوقاً إلى البعيد...، بل عزماً، وجزماً وحكماً، وكنت أخفي مشروعي

---

(٢٢١) الريف منطقة جبلية على ساحل البحر الأبيض المتوسط شمال المملكة المغربية قاوم سكانها الاستعمار الإسباني بقيادة عبد الكريم الخطابي منذ سنة ١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م ولم تخضع إلّا في سنة ١٣٤٤هـ/ ١٩٢٦م عندما تعاونت ضدها القوات الفرنسية والإسبانية. انظر: يحيى، الناضوري وسالم، **تاريخ المغرب الكبير**، ج ٤، ص ١٣٠، و**الموسوعة العربية الميسرة**، بإشراف محمد شفيق غربال، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ٩١٠.

(٢٢٢) كاد عامل جزائري، يعمل في إحدى ضواحي باريس يدعى عبد القادر أن يصير نائباً، يكتسب حق التشريع، عن أربعين مليوناً من الفرنسيين.

(٢٢٣) فقد اقترح مستشار في بلدية باريس فرض نطاق صحي لحمايتها من الآثار المترتبة على هجرة الجزائريين إليها.

(٢٢٤) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ٢٥٥ ـ ٢٥٨.

(٢٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

عن أمي، ولكن لا يمكن إخفاء شيء عن قلب الأم»[٢٢٦].

فكان في قراره ذاك، على موعد مع ما قرره والداه إزاءه.

فذات عشية حينما كان داخلاً إلى الدار، إذ بوالدته تدعوه، وتقترح عليه السفر للدراسة في فرنسا إن كان يرغب في ذلك.

فوافقها الوالد على ذلك، ووعده بأن يُرسِل إليه كل شهر ما هو بحاجة إليه.

وكانت هذه هي الفرصة التي يتمناها، فانطلق إلى فرنسا بعد ثلاثة أيام من ذلك[٢٢٧].

وقد حرص منذ البداية على المضي قدماً من دون النكوص على الأعقاب كما كانت رحلته السابقة، يقول في ذلك: «لم تكن الأمور تقرّرت نهائياً في نفسي منذ فارقت ـ قبل أسبوع ـ أهلي، وودّعت الأقران بتبسة، وإنما الشيء الوحيد الذي قرّرته هو أنني لا أعود هذه المرة إلى الوراء مثلما عدت المرة الأخيرة، بعد النكسة التي أصابتني مع رفيقي قاواو في صيف ١٣٤٣هـ الموافق لعام ١٩٢٥م»[٢٢٨].

لذا اختار سكناه في منطقة بعيدة عن الحي اللاتيني الذي يسكنه الطلاب القادمون من جهة المغرب العربي في ذلك الوقت[٢٢٩].

ـ الجولات الأولى للتعرف على باريس:

لم يكن استقبال باريس لمالك استقبالاً طيباً، إذ استقبلته بوجهها السيئ حيث لم يتمكّن من الحصول على سكن في الجهة التي كان يقصدها، فاستقر في فندق متواضع في شارع صغير تؤمه بنات السوء، وكانت دعوتهن تقرع أذنه في الدخول والخروج[٢٣٠].

ولكنه لم يُصدَم بذلك الوجه السيء لباريس، حيث كان يطمح إلى

---

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(٢٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢٢٨) المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٩.

(٢٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

(٢٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

اكتشاف جوانبها الأخرى بحثاً عن أفق جديد، فعمل لذلك على اكتشاف الوجوه الأخرى لباريس، وإن كانت محاولاته تلك كانت تدريجية وبخطوات غير جريئة[٢٣١].

اكتشف معهد الدراسات الشرقية، فسجل اسمه لكي يتمكّن من تقديم الامتحان المقرّر في منتصف تشرين الأول/أكتوبر، أو أوائل تشرين الثاني/نوفمبر ذلك العام[٢٣٢].

فكان لديه من الوقت ما يكفيه للاطلاع على عالمه الجديد الذي يسكنه، قبل حلول امتحانات المعهد، ولا سيما والامتحان لا يحتاج إلى أيّ تحضير[٢٣٣].

يقول عن تلك الفترة: «إن للفصول طابعها النفسي.. فالخريف يُحدِّث النفوس بالوداع والحنين، وربما كان هذا الشعور يلتئم مع وضعي في تلك [المرحلة] الانتقالية، بين ماضٍ قريب ومستقبل لا يزال غامضاً»[٢٣٤].

وبدأ حياته في ذلك الوسط ببرنامج معين. فالغذاء في مطعم صغير، زبائنه من العمال، وكان يستغل تلك الفرصة للتأمل في هذا الوسط، لإدراك الحياة الفرنسية، وذلك ما لم يُتَحْ له في رحلته الماضية[٢٣٥]. ثم يقوم بجولات لاكتشاف محيطه والتعرف عليه، وأما العشية فيقضيها في مقهى مجاور، يتأمل فيه المارة، في الشارع، لم يكن يرى الروابط التي تربطهم بمحيطهم، لكنه كان يشعر بسعادتهم، واطمئنانهم في محيطهم[٢٣٦].

فاكتشف في إحدى جولاته متحف الفنون والصناعات[٢٣٧]، وفي جولة أخرى اكتشف سوق الكتب المستعملة[٢٣٨].

---

(٢٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.
(٢٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.
(٢٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.
(٢٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(٢٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢.
(٢٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

وقد اتسعت دائرة اكتشافاته لذلك المحيط الجديد، واكتسب جرأة أكبر من ذي قبل، ولكن الجرأة ربما أوقعته ببعض الحرج، ولا سيما ذلك اليوم الذي أراد فيه أن يركب في القطار الجوفي (المترو)، فبعد أن اشترى تذكرة القطار نزل إلى المحطّة، حيث يوجد رصيفان متقابلان مختلفان من قضبان السكة الحديد، يمرّ على كل مسار منهما في فترات متقاربة ينقل الركّاب إلى مناطق وأحياء مختلفة من باريس، وتبيّن لمالك بعد أن وقف على أحد الرصيفين أن عليه أن يكون في الرصيف المقابل ليركب القطار الذي يقف هناك ولم يُدرك أن وسيلته لذلك أن يعود إلى مدخل الرصيف من أعلى المحطة، وهمّ بالعبور إلى الرصيف من طريق اجتياز مسارَي القطارات (المكهربة) لولا أن صاحت به العاملة المكلّفة بمراقبة حركة المحطّة محذّرة من ذلك ثم أخبرته بخطر ما كان يهمّ أن يفعله، وأوضحت له أنه لو نزل إلى حيث يمر الخطان لتعرض لصعق تيار كهربائي قوته ستمئة فولت(٢٣٩).

كما حصل له موقف آخر في ميدان الكونكورد، حينما أراد عبور الشارع من دون التزام بالمرور مع طريق المارة، مما كاد يعرّض حياته للهلاك(٢٤٠).

واكتشف في جولة أخرى وحدة الشبّان المسيحية، وقد قاده إليها، ما كُتِب على بابها عن تقديم الوجبة بسعر مخفّض، وهو ما كان يهمه ذلك الوقت حتى يستطيع التوفير، فقاده ذلك إلى الدخول إلى الوحدة والسؤال عن ثمن الوجبة، الأمر الذي كشف له عن الجمهورية التي يديرها السيد نازيل كما يقول عنها، فقد كانت الوحدة منظّمة تنظيماً جيداً، وقد وزّعت القاعات بحيث يكون لكل منها اختصاص معيّن، فهناك قاعة للأكل، وأخرى للتدخين، وثالثة لقراءة الصحف، إلى جانب القاعات الأخرى التي تقدّم الزاد الفكري والروحي في المناسبات التي تقيمها الوحدة(٢٤١).

---

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

فكان عليه لكي يتمكن من تناول الوجبة، أن ينتسب إلى الوحدة، فقدّم له الموظف بطاقة الانتساب، وكان من ضمن بنودها ديانة الشخص المنتسب.

يقول مالك: «فكانت اللحظة تعرضني لأول اختبار أخلاقي يواجهني في العالم الجديد، الذي أصبحت أعيش فيه.. لقد كنت خلال زيارتي الأولى لفرنسا أُدعى (يوليوس) في الرهط الذي جعلهم اليهودي القسنطيني تحت يده[٢٤٢]، ولم يكن ذلك عن اختيار مني أو طواعية، بينما لم أكن هذه المرة أمام من يريد التصرف في ضميري، وإنما أمام ضميري فقط.. فذكرت ديني بكل وضوح.

وقد أصبحت هكذا عضواً مسلماً في الوحدة المسيحية، وما كان لأمر كهذا أن يكون عادياً في سجلات المنظمة»[٢٤٣].

بدأ حياته في تلك المنظمة منعزلاً كعادة الجزائريين ذلك الوقت، حينما يجد أحدهم نفسه في وسط أوروبي، ولكن تلك العزلة لم تطل، إذ وعده مدير الوحدة بأن يعرِّفه على مجموعة من الأصدقاء حينما رآه وحيداً[٢٤٤].

يقول مالك: «وعرّفني نازيل، فعلاً كما وعد في الوقت المحدد، على بعض (الوحدويين)[٢٤٥] الذين أصبحوا أعز أصدقائي، وغدونا [لا نفترق] بحيث كوّنت جماعتنا في نظر الآخرين ما أسموه (المجموعة)[٢٤٦].

لقد كانت مجموعة ذات تركيب متنوع، وعروق متباينة، فكان (حنوز) شاباً جزائرياً من عرق بربري، اعتنق المسيحية وهو طفل يرتع مع

---

(٢٤٢) كان مالك وصاحبه في أثناء رحلتهما إلى فرنسا للبحث عن عمل، قد تعرفا على شاب يهودي وآخر أوروبي يبحثان عن عمل أيضاً، فاتفقوا على تكوين شركة، يرأسها اليهودي حين وصولهما إلى فرنسا، وحين لم يعثر مالك وصاحبه على عمل هناك اقترح عليهما اليهودي التسمية بأسماء أوروبية علَّ ذلك يسهل لهما الحصول على العمل، ولكن البطاقة الشخصية لكل منهما تدل على هويته الحقيقية. وهو هنا يشير لتلك الحادثة. انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٥٨.

(٢٤٣) المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٨.

(٢٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٤٥) نسبة إلى وحدة الشبان المسيحية.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

أقرانه في جبال القبائل[٢٤٧]، وكان (مرسولين)، من ناحية نورماندية[٢٤٨] جريئاً لبقاً مثل أهل عرقه، وقد عاش يتيماً في مسقط رأسه قبل أن ينزح إلى باريس، حيث تبنّته زوجة أحد النبلاء[٢٤٩].

وهذه المرأة النبيلة التي تبنت مرسولين، قد تبنت المجموعة كلها، وكان من بينها ريمون الذي تزوج في شرق فرنسا بعد وفاة أبيه، وكانت ميزته الصمت كما كان رقيق الشعور بوصفه ابن عائلة مؤدّبة، ثم جان سانشيز من عرق أسباني ثم بنيجن الجرماني الأصل وآخرون، فأضاف مالك بدخوله معهم عنصراً جديداً إلى المجموعة، ربما كان أغربهم لأنه مسلم جزائري[٢٥٠].

وتعرّف في الوحدة على ما يسمّيه الجانب الروحي في الحياة الأوروبية، فهو يقول: «كانت اتصالاتي داخل الوحدة تكشف لي عن الجانب الروحي الذي لم أكن ألمسه البتة في الإطار الاستعماري، كأنما الموظف الإداري الذي يمتطي الباخرة بمرسيليا متوجهاً إلى الجزائر، يتجرّد من كل ميزاته الحضارية»[٢٥١].

وكما تمّ له اكتشاف ذلك الجانب من الحياة الأوروبية، فقد أتيح له التعرّف على الأسر الأوروبية من الداخل بواسطة صديقه الفرنسي رينيه، حيث كان يزور معه أسرة خطيبته. يقول مالك: «كانت أسرة برجوازية بكل ما تتضّمن الكلمة من جوانب مدح أو ذمّ في تلك الفترة التي كانت فيها البرجوازية هي الأمينة على تقاليد المجتمع الفرنسي، والمحافِظَة على كل سخافاته في آنٍ واحد.

فكانت زياراتي إلى هذه الأسرة مع صديقي رينيه تكشف لي عن

---

(٢٤٧) كان أطفال البربر يتعرضون لمحاولات التنصير من قبل المبشرين الفرنسيين وسيأتي لذلك مزيد من الإيضاح.

(٢٤٨) ناحية النورماندي تقع في شمال فرنسا.

(٢٤٩) **النبلاء**: جمع نبيل وهو الشريف، وهي ألقاب اجتماعية راجت في أوروبا بعامة في القرون الوسطى ثم فقدت وزنها وضعف شأنها في أعقاب الثورة الفرنسية.

(٢٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

الحياة الأوروبية من الداخل في نطاق عائلي، بينما لم أكن في الجزائر أعرفها [إلا] من الخارج»[٢٥٢].

وفي الفترة التي تمتد من يوم وصوله إلى يوم امتحان معهد الدراسات الشرقية استطاع تكوين مجموعة من الانطباعات تشكّل المعلومات الأولية عن وسطه الجديد[٢٥٣].

وحين حان موعد الامتحان، تقدَّم إليه، وكان مطمئناً إلى إمكان نجاحه، حيث لم يلاقِ صعوبة في الامتحان، ولكن النتيجة جاءت عكس ما توقّع، إذ لم ينجح في الامتحان، لسبب واحد فقط وهو أنه مسلم ومن الجزائر[٢٥٤]، ولم يكتَفِ المعهد بإعلان النتيجة، بل إن مدير المعهد دعاه وأشعَرَه بعدم جدوى محاولة الدخول إلى هذا المعهد، وقد كان ذلك الموقف من المدير دافعاً له إلى التحوّل إلى تخصص آخر[٢٥٥].

ـ مدرسة اللاسلكي

لمّا أخفق مالك في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، مكث فترة لا يدري أين يتّجه إلى أن زاره صديقه الفرنسي رينيه، وبينما هما متكئان على نافذة الغرفة إذا بفوج، من طلبة مدرسة اللاسلكي يخرج، حيث كانت المدرسة مقابل غرفة مالك ففاجأه صديقه بقوله: «لماذا... لا تغيّر اتجاهك وتنتسب إلى هذه المدرسة؟»[٢٥٦].

فلقيت الفكرة قبولاً لدى مالك، وبادر إلى التنفيذ حيث قام على الفور بالاتصال بالمدرسة وتعرّف على شروط الالتحاق بها، لكي يستعدّ للدراسة في الفصل المقبل[٢٥٧].

---

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧، وإبراهيم عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي** ([د. م.]: مؤسسة الأقصى، ١٩٧٣)، ص ١٣.

(٢٥٥) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

وتمكّن من الالتحاق بهذه المدرسة وظل بها فترة. ولكنه غيّر اتجاهه في ما بعد فالتحق (بمدرسة الكهرباء والميكانيك) بناءً على إشارة مدرِّس الرياضيات في مدرسة اللاسلكي[٢٥٨].

واستمر بها إلى أن أنهى الدراسة فيها، وهي تخوّله الحصول على شهادة مهندس كهربائي، غير أنه لم يحصل على ذلك لأسباب استعمارية. . ـ كما يقول ـ[٢٥٩].

ثم التحق بعد ذلك بمعهد تابع لمتحف الفنون والصناعات لدراسة الكيمياء التطبيقية، حيث كان المعهد يعقد دروساً ليلية[٢٦٠].

كما درس علم المساحة بالمراسلة في مدرسة الأشغال العمومية[٢٦١].

كان مالك يقوم بهذه الدراسات إلى جانب الحلقة التي كان يعقدها للدراسة في منزله مع حموده بن الساعي وصالح بن الساعي، في موضوعات متنوعة[٢٦٢].

وكان قد التقى بحموده بن الساعي في مركز الطلبة الوحدويين في شارع لو درو رولين[٢٦٣]، الذي أسّسه الطلبة الوحدويون، وكان قد أعلن انضمامه إليهم حينما اتصل بالحي اللاتيني الذي كان ـ في بداية وصوله إلى باريس ـ عازفاً عن سكناه أو الاتصال به، لكن وصول عبد المجيد خالدي ـ أحد أصدقائه في تبسة ـ كان سبباً في عقد الصلة بينه وبين الحي اللاتيني.

وكان الحي آنذاك، ميداناً للصراع بين الطلبة الذين يدعون إلى الوحدة بين أقطار المغرب العربي، ويمثّلهم من تونس، صالح بن يوسف[٢٦٤]،

---

(٢٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨ و٨٠.
(٢٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٢٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٢٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣ و٧٥ ـ ٧٧.
(٢٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٢٦٤) زعيم تونسي اعتمد عليه الحبيب بورقيبة في النضال، من أجل تحرير تونس من الحماية الفرنسية، وكان الرجل الثاني في الحزب الدستوري الحر، عقد مؤتمراً وطنياً عام ١٣٦٥هـ/ =

وتامر، وسليمان بن سليمان، ومن مراكش بلفريج، ومحمد الفاسي[٢٦٥]، وبين الطلبة المعارضين للوحدة، الممالئين للاستعمار[٢٦٦].

يقول مالك: «فدَعَوت في الحي اللاتيني للإصلاح، والوهابية، والوحدة المغربية أي للشعارات المختلفة التي كانت تُعطي معنى واحداً: الإسلام»[٢٦٧].

وشهد في الحي اللاتيني مبعث منظمة (نجمة شمال أفريقيا) على يد مصالي حاج، ودخل في الاجتماعات الأولى، وشارك في حفل الإعلان عنها[٢٦٨].

كما تعرّف على جريدة **الأمة العربية** التي يصدرها شكيب أرسلان، حينما كان مقيماً في جنيف، وفريد زين الدين[٢٦٩]، الذي كان على صلة به، ومكلّفاً من طرفه بدعوة الطلبة العرب الموجودين في العاصمة الفرنسية، لتشكيل جمعية (الوحدة العربية)، فانضم مالك إلى الجمعية ممثلاً الجزائر، وأما تونس فيمثلها (ابن ميلاد) مع آخرين، ويمثل مراكش محمد الفاسي، وبلفريج والطوريس، وسورية ولبنان كانتا ممثلتين في شخص فريد زين الدين، وبعض مواطنيه ممّن يقرضون الشعر، حيث كانوا يلقون قصائدهم في تمجيد العرب في بداية كل جلسة أو ختامها[٢٧٠].

يقول مالك عن تلك الجمعية واجتماعاتها: «كانت هذه الجلسات

= ١٩٤٦ م أعلن فيه سقوط الحماية الفرنسية، وكان يرى تحرير تونس عن طريق الكفاح، والتضامن مع المغرب العربي الكبير باعتبار معركته واحدة، وكانت تلك نقطة الخلاف بينه وبين بورقيبه الذي يرى تحرير تونس عن طريق المفاوضات مع فرنسا، وقد تطور الخلاف بين الرجلين بحيث تم إقصاء صالح بن يوسف. انظر: يحيى، الناضوري وسالم، **تاريخ المغرب الكبير**، ج ٤، ص ٢٩٤، ٢٩٦ ـ ٢٩٨، ٣٠٧، ٣١١ و٣١٤.

(٢٦٥) لم أعثر على ترجمة تامر وسليمان وبلفريج والفاسي، وفي كلام مالك ما يدل على أنهم من الطلبة التونسيين والمغربيين الذين يدرسون في فرنسا في تلك الفترة.

(٢٦٦) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٧٣.

(٢٦٩) عمل نائباً لوزير خارجية الجمهورية العربية المتحدة أيام الوحدة بين سورية ومصر، وكان حينذاك يحضر الدكتوراه في الحقوق من جامعة باريس.

(٢٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

«السرية» تجري مداولاتها في قاعة مقهى فرنسي، على مرأى ومسمع من البنات أو الشبان المشتغلين في القاعة. فنستمع لقطعة بلاغية، أو شعرية، تترك في النفوس موجة حماسية، أشبه شيء بالموجات التي انطلقت من (صوت العرب) وهزت النفوس قبيل حزيران/ يونيو ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، وكان من أسوأ آثار تلك الموجات أنها لا تفقد المستمع وحده الشعور، بل تفقد. . . المتكلم [أحياناً شعوره، كما] حدث يوماً للطوريس، إذ انطلق في صولة كلامية أثارت تصفيقنا، فصفّق هو معنا»[٢٧١].

كان الحي اللاتيني في تلك الفترة بمثابة صدى العالم، يردّد أصداء كل التغيّرات في محيط الطلبة[٢٧٢]، وكانت صلة مالك بالعالم الإسلامي، والوطن الجزائري ومشكلاته عن طريقه[٢٧٣].

وكان مقهى «الهجار» أيضاً نافذةً أخرى أطل منها مالك على العالم الإسلامي وأحداث الجزائر، كما تعرّف فيه على محمد أناكليتو الذي استفاد منه مالك كثيراً في المجال الفكري[٢٧٤]، كما تعرّف على البعثة الأزهرية للدراسة في أوروبا؛ ومنهم: الدكتور محمد عبد الله دراز[٢٧٥]، والشيخ عبد الرحمن تاج[٢٧٦]، واحتك بالقضية اليهودية[٢٧٧].

ـ الزواج

إن تحصين النفس من الأمور المهمة للشخص المسلم، ولا سيما في الوسط الباريسي، ولذا فكّر مالك في الزواج.

---

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٧٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٧٤) سيأتي بيان ذلك في الفصل الثاني.

(٢٧٥) **محمد عبد الله دراز**: عالم مصري، ولد في سنة ١٣١٢هـ/ ١٨٩٤م، أرسل في بعثة للسوربون سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م، توفي سنة ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م. من مؤلفاته دستور الأخلاق في القرآن الكريم. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٧٨٧.

(٢٧٦) **عبد الرحمن تاج**: ولد سنة ١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م بأسيوط، عين شيخاً للأزهر سنة ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، توفي سنة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م. انظر: مجلة **منبر الإسلام**، العدد الخاص بمناسبة الذكرى الألف للأزهر (جمادى الآخرة عام ١٤٠٣هـ/ [نيسان/ أبريل ١٩٨٣م])، ص ١٨٥.

(٢٧٧) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٧٤ ـ ١٨٢ و٢٢٠.

يقول في ذلك: «إن باريس مدينة تخشى عواقبها، فبدأت أفكر كيف أحصّن نفسي من مغرياتها.. وذات يوم، وأنا في غرفتي أمام النافذة، إذ انطلق من أعماقي دعاء وتضرّع إلى الله.

كان يوم الجمعة ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣١م.. وقد تولى الله الأمر، فهداني إلى زوجتي.. وهداها هي، فسمَّت نفسها خديجة، وأخذت على الفور زمام حياتي المادية في البيت»(٢٧٨).

لقد هيأت له خديجة الجو الدراسي المناسب، ولا سيما أيام الحلقات مع حموده بن الساعي، التي كان مالك يعقِدها في منزله(٢٧٩).

كما كانت تحرِّضه على مواصلة العمل في المنزل، وتتابع خطواته في ذلك، وتُسَرّ بما ترى من إقباله ونشاطه في مواصلة تحصيله العلمي(٢٨٠).

ولقد حرص مالك على تعريفها بالبلاد المسلمة وأهلها عن طريق زيارة إلى الجزائر، فقد رحلت معه إلى الجزائر عام ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٢م، وتلك كانت الزيارة الأولى، وقد أعقبتها زيارات عديدة في ما بعد، وفي تلك الزيارة تركها لدى أسرة مسلمة في مدينة الجزائر، لكي لا تنزعج والدته التي لم تكن قد علمت بعد بأمر زواجه فرأى أنه لا بد من تهيئتها قبل قدوم الزوجة عليها(٢٨١).

وقد أفادت من تلك الزيارة كثيراً فتأثرت بالجو الجديد، حتى في الملبس، حيث وجدت صنفاً جديداً للأناقة في لباس النساء المسلمات، ولا سيما الحجاب(٢٨٢).

وكما عرَّفها مالك على بلاده وبيئته، فقد عرَّفته هي بدورها أيضاً، على جانب من بلادها لم يرَهُ من قبل، وذلك في انتظار بدء الدراسة،

---

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٢٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٢٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٢٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

بعد عودته من الجزائر فقام برحلة إلى (دروكس)، حيث الريف الفرنسي، وذلك للتعرف على أم زوجته التي تقطن في تلك البلدة[٢٨٣].

فكانت تلك الرحلة بداية صلته بالريف الفرنسي التي استمرّت في ما بعد حيث كان يقوم بزيارة لأم زوجته، ثم استقر هناك بعد انتهاء دراسته، إلى أن خرج من فرنسا إلى مصر في عام ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦م[٢٨٤].

أما برنامج حياته اليومية في المنزل: فيبتدئ في المساء، عند العودة من المدرسة، باستراحة قصيرة، يتناول فيها الشاي، ثم يتحدثان في القضية الجزائرية أو حول الدين، وكانت تحبّ أن تسمع منه بعد صلاة المغرب، تلاوة القرآن الكريم، فتتذوّق جرس التلاوة، من دون أن تفهم معناها، لعدم معرفتها باللغة العربية، وتجري خلال ذلك بعض التساؤلات، أو مقارنة بين المسيحية والإسلام، وتنتهي الاستراحة بعد العشاء عند رفع أواني الأكل[٢٨٥].

ولم يرزق من خديجة ولداً، إذ كانت عاقراً، ومن أجل ذلك حاولت عائلة مالك بعد وفاة والدته إلزامه بالزواج من امرأة أخرى، علّه يُرزق بأطفال، ولم تكن خديجة ترى مانعاً في هذا الأمر، لكنه لم يجبهم إلى ذلك مكتفياً بالوعد في المستقبل[٢٨٦].

فقد كانت خديجة توفّر له الأنس والراحة في جو مفعم بالتعب والشقاء.

يقول في ذلك: «كنت. . . أعود إلى بيتي، من باريس بعد كل ما يصيبني من تعب البحث عن [العمل]، وبعد كل مسامراتي المرهقة بمقهى الهجار، والحي اللاتيني، أعود وعلى وجهي ملامح تفزع زوجتي [التي تبادرني بقولها]: والله لكأنك عدت من ارتكاب جريمة.

تقول هذه الكلمات لمّا ترى في عيني من آثار حمى التعب، التي تترك شعري رثّاً، ثائراً على رأسي، في هيئة من يعود من مغامرة خطيرة.

---

(٢٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

(٢٨٤) انظر: في الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٢٨٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٦.

ولكن لا تمر إلّا ليلة واحدة في بيتي، حتى تعود ملامحي إلى عادتها في أنس الأسرة وهدوء الطبيعة»[٢٨٧].

وحينما هاجر إلى مصر، لم يستطع أن يصحب زوجته معه، وتزوّج في مصر بامرأة جزائرية[٢٨٨]، فلمّا علمت خديجة بزواجه تأثرت كثيراً، لما كانت قد عانت معه من شظف العيش ومشقّته، بالإضافة إلى الظروف السيئة التي كان يعيشها أيام إقامتها معه في فرنسا، وقد ظلّت في فرنسا إلى أن توفيت[٢٨٩].

ـ الأعمال التي زاولها أيام إقامته تلك في فرنسا

يشير مالك إلى أنه تولى حين إقامته تلك في فرنسا عملين:

العمل الأول: في روضة أطفال بريف مدينة (ليزيو).

كان أحد أصدقاء مالك، يعمل في مؤسسة تربوية، بضاحية باريس، مختصّة بالترفيه عن الأطفال، مدة العطلة الصيفية، في روضة تابعة لها تقع في ريف مدينة (ليزيو). فأشار على مالك بالعمل معه مدة الإجازة في تلك الروضة.

فوافق مالك، وعمل مع صديقه فترة الصيف في تلك الروضة، وقد سعد بوجوده مع أطفال هذه الروضة وأنسوا هم به أيضاً، فكان هذا ـ إلى جانب ما تتحلى به المنطقة من جمال طبيعي ـ قد أدخل على نفسه السرور وأراحه بعض الوقت من الشدائد التي يعاني منها.

يقول في ذلك: «أتذكر بعد ثلث قرن الساعات السعيدة، كأنها كانت لشدة [ما كنت ألقاه]، الاستراحة التي قضيت فيها تلك الساعات، قبل مواصلة السير على طريق عبّدته الصعوبات والمحن»[٢٩٠].

كان هذا هو العمل الأول الذي مارسه في أثناء إقامته تلك في فرنسا.

---

(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٢٨٨) سيأتي الكلام عنه (إن شاء الله تعالى).

(٢٨٩) انظر المقابلة مع الأستاذ صالح بن الساعي، في: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٢٩٠) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

العمل الثاني: مع دار باريسية للنشر.

كان مالك على صلة بأحد العاملين في دار باريسية للنشر، متخصّصة في طباعة وتوزيع الكتب العلمية المبسطة، وقد شعر ذلك الموظف بالصعوبات التي يواجهها مالك في عملية كسب العيش، فأشار عليه في التعاقد مع الدار ليعمل لصالحها في الجزائر، فتم التعاقد معها، وسافر إلى الجزائر بصحبة صديقه للعمل هناك، ولكنه لم يستطع مواصلة العمل في المحيط الأوروبي؛ إذ كان الأوروبيون حينما يسألون عن اسمه فيرونه جزائرياً تتحرك لديهم العقدة الاستعمارية فيودّعونه بلطف اشتباهاً في أمره مما اضطره إلى ترك هذا العمل[٢٩١].

كان قيامه بهذا العمل بعد أن أنهى دراسته في فرنسا، ولكنه بعد تركه في مدينة الجزائر عاد إلى تبسة، وكانت تلك نهاية المطاف لرحلته الثانية إلى فرنسا[٢٩٢].

ج ـ الرحلة إلى فرنسا للتدريس في (مركز المؤتمر الجزائري للثقافة)

كانت هذه الرحلة لفرنسا من أجل التدريس في نادي (المؤتمر الجزائري الإسلامي) حيث اقترح عليه صديق له من سكان تبسة يدعى حشيشى مختار، أن يدير ذلك النادي، ويقوم بالتدريس فيه، وكان قد اقترح الأمر من قبل على مؤسسي النادي في مرسيليا، فأبدوا الموافقة على رأي حشيشى مختار، وكانوا بانتظار قدوم مالك، لإدارة ناديهم والتدريس فيه، وكانوا قد أنشؤوه من أجل تثقيف العمال هناك.

يقول مالك: «لا أدري هل شغلتني الفرحة أكثر بالفرار المقبل من جو لم يَبْقَ لي فيه متنفس، أم العبرة من وفاء رجل الشعب الجزائري لفكرة (المؤتمر الجزائري الإسلامي)[٢٩٣]، التي قضت نحبها في الرؤوس المثقفة، مطربشة كانت، أم معممة[٢٩٤].

---

(٢٩١) انظر: المصدر نفسه، ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(٢٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢٩٣) يشير بذلك إلى المؤتمر الجزائري الإسلامي الذي انعقد في الجزائر سنة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م واجتمعت فيه كل القوى الشعبية في الجزائر ولكنه لم يستمر.

(٢٩٤) يعني بكلمتي مطربشة أو معممة فريقي المثقفين ثقافة مدنية أو دينية. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

وكان قد يئس من وضع تبسة التي كانت تعيش في المرحلة الرابعة[٢٩٥]، حيث بدأت السير في ركاب الحركات الحزبية والتخلي عن خط الإصلاح، إضافة إلى سفر زوجته إلى (دروكس)، فرأى في ذلك العرض مخرجاً من تلك الحالة التي يعيشها، لذا فقد وافق على الفكرة، وسافر مع حشيشى مختار إلى مرسيليا[٢٩٦].

وعند وصولهما إليها أخذه صديقه إلى حانة المرايا؛ لأن صاحبها هو مؤسس النادي، وقد شعر مالك بحرج موقفه، فقد تردّد في دخول الحانه، ولكنه أخيراً قرّر الإقدام على ذلك، فبدخوله سيتعرّف على المؤسس وأعضاء النادي الذين اختاروه للتدريس، إضافة إلى الحالة النفسية التي كان يعيشها في تلك الفترة.

يقول في ذلك: «لو طلب مني، في تلك الفترة، أن أدخل لتعليم الحروف في حفرة اسطبل، تُجمع فيها أبوال الحمير، لدخلت بلا تردد فراراً من واقع مرير»[٢٩٧].

ولكن لقاءه بأولئك العمال بعد دخوله أزاح عنه ما كان يتخوّف منه. فهو يقول عنهم: «تعرفت منذ وصولي إلى حانة المرايا، بوجوه من العمال الجزائريين ما زلت أحفظ لهم أعطر ذكرى، إذ لم تكن طائفة الجزائريين الذين قدّمهم لي التلموذي[٢٩٨]، ذلك اليوم، من مستهلكي (الباسطيس)[٢٩٩]، ولا من الذين يتعاطون الغزل المنحط، وإنما كانوا يفدون على هذا المكان؛ لأنه أصبح، بحكم ظروف خاصة، مكان ندوتهم عندما يجتمعون من أجل تسيير مشروعهم الثقافي»[٣٠٠].

أحسّ مالك بطيبتهم، وحرصهم على الاستفادة، وسرعة تأثرهم بما يستمعون من أحاديث. فهو يقول في ذلك: «فاسترسلت معهم، على

---

(٢٩٥) انظر: في ذلك ص ٥٨ ـ ٦٠ من هذا الكتاب.

(٢٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٢٩٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢٩٨) صاحب حانة المرايا ومؤسس النادي.

(٢٩٩) نوع من المشروبات المسكرة.

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

عادتي في أي حلقة أخرى، في الحديث [عن] الوضع في الجزائر، خصوصاً بالنسبة إلى الإصلاح، فكانت كلماتي المشحونة [بكل] ما أؤمن به، ومن كل ما أسخط عليه تنفذُ إليهم بحدة أرى أثرها على وجوههم، خصوصاً على وجه (سوالميه)[٣٠١] الذي سيصبح صديقي و(الدولاب) الفعّال في حياة (نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي) تلك السنة[٣٠٢].

ثم تعرّف بعد ذلك على النادي الذي كتب عليه (نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي للثقافة)، وفي مقابله مؤسسة نصرانية للتعليم رفعت على واجهتها لافتة باسم (معهد سان جاك) والنادي عبارة عن ورشة حدادة سابقاً، فهو يتكون من قاعة مستطيلة عميقة الغور، بيّضت جدرانها بالجير الناصع، وفي أعلى جدارها الأمامي، قبالة الباب، كوة ليست صغيرة أو كبيرة كانت تضيء الورشة، وعلى اليسار عند المدخل قاعة صغيرة، يفصلها عن القاعة الكبيرة جدار خشبي، وتضيئها نافذة عادية مطلة على شارع (فوشييه) قبالة باب المؤسسة النصرانية، وقد هُيِّئت لتكون مكتب النادي، يقول مالك: «كانت النظافة تسود المكان، فارتاحت نفسي له، وبدأت أفكاري تعود لمجراها، بقدر ما بدأت أنسى حانة المرايا، وأتصوّر الحياة بالنسبة إلى مهمتي في هذه الورشة، مع العلم أن زوجتي ستتولى بمواهبها النادرة [في النجارة، والخياطة، وباعتبارها سيدة] منزل ماهرة، جانب حياتي المادي، من دون أن أفكر لحظة واحدة، في الراتب الشهري، ومن دون أن يكلمني فيها أحد، وإنما اقتنعت بحسن النية التي شعرت بها عند الجميع، خصوصاً بتصميم سوالميه»[٣٠٣]، الذي انطلق يعلن عن اجتماع النادي الأول في كل مكان يتواجد فيه الجزائري[٣٠٤].

---

(٣٠١) **سوالميه**: شاب جزائري نشأ يتيماً بالجزائر، ثم انتقل إلى مرسيليا، وكان شاباً عصامياً، لم يقع في الرذائل الأخلاقية، وقد تجنب الحركات النقابية، كان مدركاً للوضع الجزائري إدراكاً جيداً، وقد كان الساعد الأيمن لمالك طيلة مكوثه هناك. انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

(٣٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

وفي اللقاء الأول تكلم مالك، ثم بدأت المناقشات، يقول في ذلك: «لم تكن المقاعد كافية في القاعة فكان جلّ الحاضرين وقوفاً، وبدأت المناقشات الفردية تجري مجراها في صفوفهم، وقد تبدّدت من على وجوههم علامات البؤس، حتى من وجوه العاطلين عن العمل الذين كانوا يكوّنون نسبة كبيرة في جالية العمال الجزائريين، وفي هذه اللحظة من السعادة الشاملة، شعرت بأنني سعيد.. سعيد بأول انتصار لي على الاستعمار.. وبشعور من يخرج من قَبْرٍ قُبِرَ فيه حياً»[٣٠٥].

«كان موقع النادي بشارع فوشييه، نقطة (استراتيجية) مهمة بالنسبة إلى نشاطه الذي يتضمن أسبوعياً درساً لحلقة التلاميذ عشية كل سبت، ومحاضرة عامة للجمهور عشية الأحد، فكان الموقع يساعد على تطبيق هذا المخطط الثقافي لأن شارع فوشييه، ورقمه السادس عشر خصوصاً حيث يوجد النادي داخل المثلث الذي تكوّنه عناصر (استراتيجية) ثلاثة:

- ميدان (إيكس) حيث الجمهور من العمال والعاطلين الجزائريين.

- وشارع (لوشابوليه) حيث يرجى المدد المادي من قبل التجار الجزائريين فيه.

- وحانة المرايا، القيادة العليا حيث تصدر التعليمات.

ومع هذا سوف لا يكون لهذه العناصر مجموعة أو مفردة أي تأثير في حياة النادي، في ما بعد، لو لم يتدخل عنصر آخر هو مزيج من الشعور برسالة، ومن الواجب نحو قضية مقدسة، ومن نشاط متفانٍ من أجلها.

كان هذا المزيج مركّباً في ذات سوالميه، إلى درجة تستدعي الإعجاب»[٣٠٦].

كان تخطيط مالك أن تكون الدراسة في المعهد من جانبين:

---

(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

الأول: التوعية العامة للجمهور في هيئة محاضرات.

الثاني: التكوين الخاص في هيئة دروس لمجموعة من الطلاب.

فأما **الجانب الأول**: فلم يشعر بإزاء تنفيذه بأي مشكلة، فقد كانت لديه القدرة على تبسيط الموضوعات، حتى الموضوعات الاجتماعية الدقيقة[٣٠٧].

أما **الجانب الثاني**: فلم يكن تنفيذه بالأمر اليسير، لذا فكر في وضع تخطيط معيّن، يأخذ في اعتباره الظروف العامة من ناحية، وواقع التلاميذ المنضمّين إلى الحلقة من ناحية أخرى.

فقد كانت الظروف آنذاك تتضمن عدة احتمالات، قد يتسبّب حصول أي احتمال منها في قطع العمل التعليمي:

- **الاحتمال الأول**: منعه من القيام بمهمة التدريس من قبل السلطات الفرنسية.

- **الاحتمال الثاني**: انقطاع التلاميذ قبل إتمام التعليم.

- **الاحتمال الثالث**: عدم الاطمئنان لمستقبل النادي، سواء من الناحية المادية في حالة إحجام أصحاب المشروع عن تمويله، أم من الناحية الاستعمارية؛ إذ إن السلطات الفرنسية قد تقوم بإغلاقه[٣٠٨].

إن مراعاة تلك الاحتمالات أمر مهم، بالإضافة إلى واقع التلاميذ الذي يجب مراعاته لتكامل الرؤية من أجل رسم الخطة التعليمية التي يسير بموجبها لتنفيذ الجانب المتعلق بالتكوين الخاص.

يقول في ذلك: «لقد كان الدرس الأول مجرّد تجربة لي واتصال برجال لا أعرف منهم إلّا الوجوه، فتعمّدت في الدرس الثاني أن أتعرّف عليهم بالأسماء؛ فشرعت أسألهم وأسجّل بالتوالي الأسماء والأعمار»[٣٠٩] «وبقي علي أن أجيب على تساؤلي في تقرير برنامج تعليم يليق بمثل هذه

---

(٣٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

(٣٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

الحلقة، التي تختلف بين أفرادها في الأعمار والتكوين، والسوابق الذهنية إلى حدّ بعيد»[٣١٠].

لقد خرج مالك من كل ذلك بقرار حول النهج الذي سوف يسلكه في تعليم هؤلاء التلاميذ؛ فقد اقتنع بضرورة تجنب الطريق المعتاد في التعليم، وقرر سلوك منهج آخر يهدف إلى تكوين الشخص، وليس محو أميته، حيث يقول: «أصبحت هذه الاعتبارات عادية بالنسبة إلي، فقررت على أساسها أن لا يكون مضمون البرنامج في تلقين معلومات قد لا يكفي الوقت لتلقينها، بل في تكوين شخصية ذات أبعاد ربما تكوّنها طفرة واحدة، هزة أو بعض الهزات النفسية.

فاتّضح الموضوع في ذهني: أنني سوف أعلّم التلاميذ القراءة والكتابة، بطبيعة الحال، حتى يستطيعوا إمضاء أسمائهم على الأقل في مكتب بريد، أو في إدارة عملهم، ولكنني سأحاول جهدي، قبل أي شيء أن أغيّر أبعادهم النفسية»[٣١١].

إن تحديد هذا الهدف جعله يسلك معهم السبيل المؤدي إلى تحقيقه بحيث كان التعليم ينصبّ على ناحيتين:

الأولى: الناحية الفكرية.

الثانية: الناحية السلوكية.

فمن الناحية الفكرية، رأى أن السبيل إلى تغيير ذهنياتهم هو مفهوم (اللانهاية)[٣١٢] الذي يفتق فعلاً الحدود العادية في النفوس، كل النفوس المرتبطة في أول نشأتها بعالم الأشياء المحدودة بطبيعتها[٣١٣]، وسبيل

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٣١١) المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٣١٢) اللانهاية: في الرياضة يمكن تعريفها بوجه التقريب على أنها كمية أكبر من أي عدد ويشار إليها بالرمز (٥٥)، واللامتناهي ما لا يمكن أن تكون له نهاية، ويتميز من اللامحدود، وهو ما لم يحدد بالفعل، وإن كانت له حدود ممكنة. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٥٤٦، و**المعجم الفلسفي**، إعداد مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، مادة (اللانهاية).

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

إدراك الإنسان لهذا المفهوم يتم بواسطة أمور ثلاثة؛ الدين، والأعداد الكبيرة، والفلك[(٣١٤)].

لذا فقد قرر مالك أن يتيح لتلامذته إدراك مفهوم (اللانهاية)، من الطريقين الآخرين، ليهيئهم بذلك لتغيير سلوكهم[(٣١٥)].

فالطريق الأول: تغيير ذهنياتهم من الناحية الكمية، عن طريق الأعداد الكبيرة التي تعبّر بطريقة محسوسة عن مفهوم (اللانهاية)، فعندما يتعوّد الطفل، أو التلميذ المسنّ كتابة عدد كبير تحت إملاء معلمه، ثم عدد أكبر، ثم أكبر، فأكبر فإن الشعور بـ (اللانهاية) يتكون عنده تلقائياً[(٣١٦)].

وقد لاحظ مالك أثر تلك التجربة في تلامذته حيث يقول: «بعد ثلاث أو أربع حلقات، أصبح هؤلاء الذين لم يكونوا يعرفون كتابة الأعداد العشرة الأولى يستطيعون كتابة ما شاؤوا من (البليونات)، و(التريليونات) بلا أي تردد فاقتصد التلاميذ، [بهذه] الطريقة المتّبعة، أشهراً من التمرين، وعاشوا في أثناء تمرينهم المختصر، لحظات منعشة كنت أتصوّرها في نفوسهم خلال خطواتهم الجادة نحو (اللانهاية)»[(٣١٧)].

أما **الطريق الثاني**: فهو تغيير الذهنيات من الناحية الكيفية عن طريق علم الفلك المصغّر (الجغرافيا) فبعد أن سجّل التلاميذ تقدماً في الجانب الأول، أراد الدخول بهم إلى (اللانهاية) من الطريق الآخر، فكلّف مجموعة منهم بشراء خريطة كبيرة للعالم، من دون أن يتدخّل في عملية الشراء، وكان يهدف من ذلك إلى تعويدهم الثقة بالنفس، بحيث يتغلّب على عُقدهم النفسية الموروثة من البيئة ـ كما يقول ـ[(٣١٨)].

ولما أُحضرت الخريطة المطلوبة شرع في التدريس عن طريق سؤال

---

(٣١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٣١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٣١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣١٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٣١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

التلاميذ عن محل إقامتهم، وتعيينه على الخريطة، ثم ربط ذلك بما هو أوسع منه.

يقول في ذلك: «فشرع التلميذ يوسّع تصوره المكاني للوجود، من القرية، إلى الحوز، وإلى الناحية، وإلى العمالة، وإلى الوطن، وإلى القارة، ثم إلى الكرة الأرضية، وفي كل خطوة يشعر أن حدود عقله تتسع، ثم إذا أتى السؤال:

ـ وأين توجد الأرض؟

يتصور القارىء ما يحدث في عقل التلميذ وفي نفسه، وهو بالأمس أمي، عندما يرى أنه يستطيع الجواب عليه، ويشعر أنه انتصر على حدود عقلية ضيّقة ورثها في كل تصوراته في وطن ورث هو الآخر، رواسب ثقافة متدهورة، منذ التدهور الحضاري الذي اجتاح البلاد، ومنذ أصبح فيه كل شيء في يد الاستعمار.

... فللخريطة ميزة أخرى في التكوين، فإذا كان الحساب ينبِّه العقل للكم فإن الجغرافيا تنبّهه للكيف، أي الاختلاف بين الأجناس، والرقعات الحضارية، والمواصلات بأنواعها، والإنتاج بأنواعه المختلفة بحسب المناطق والجهات، أي لكل انعكاسات العبقرية البشرية على سطح الأرض»[(٣١٩)].

الناحية الثانية: السلوكية

سبقت الإشارة إلى أن مالكاً كان يهدف إلى تغيير تلامذته من الناحيتين الفكرية، والسلوكية، وقد كان عمله من الناحية الفكرية تهيئةً للتغيير في الناحية الأخرى، بحيث يتعوّد المرء منهم السلوك الملائم للإنسان، المبْرز لكرامته وقيمته الإنسانية، فكان لذلك يربط بين التدريس في الجغرافيا، والواقع.

يقول في ذلك بعد كلامه السابق عن الجانب الكيفي في الجغرافيا: «وكان هذا الحديث عن الجانب الكيفي، يسوقنا بطبيعة الحال إلى الحديث

---

(٣١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

في الموضوعات السياسية، والأخلاقية، وفي السلوك، على وجه الخصوص.

يجب أن لا تمشوا على الرصيف مشية البهائم التائهة، بحيث تسدّونها على المارة.

يجب أن تُتقِنوا عقدة الرقبة ما دمتم تستعملونها.

يجب أن تقصّوا شعوركم بطريقة تحسِّن صورتكم.

يجب أن لا تتكدّسوا في ميدان (إيكس)، مثل الذباب على المزابل.

يجب بصورة عامة أن تخالفوا ذوق شارع (لوشا بوليبه) وأسلوبه، وأن لا تظهروا في المظهر الذي يطبعه هذا الأسلوب، حتى لا تتعرضوا لسخرية المرسيلي(٣٢٠) المتهكّم.

كنت أكرر هذه التوصيات في كثير من المناسبات، وأعود لها في كل مناسبة جديدة، وفي هذا المكان الذي كان ورشة حدادة يضرب على قطعة حديد ليصوّبها، ويجعل منها شيئاً جديداً، أصبحت أضرب على كل اعوجاج في الذوق أو في السلوك لأسويه»(٣٢١).

كانت جهود مالك مع أولئك التلاميذ تؤتي ثمارها بتغيرات بدأ يلحظها عليهم، يقول: «بدأت أشعر بتغيرات في نفوس التلاميذ، بل بدأت أرى بعد شهرين أو ثلاثة تغيرات ظاهرة على وجوههم.

لقد كان نظرهم عندما تعرفت عليهم للمرة الأولى، لا يعبّر عن شيء، كأنه خالٍ من أي فكرة، وعندما ينعكس فيه انفعال داخلي، يبرق بريقه بحدّة الحيوان الضاري، فأصبح نظرهم يشع إنسانية، ويعكس حياة داخلية تحرّكها فكرة، أو يلوّنها انطباع، أو تشعّ فيها عاطفة.

وممّا لاحظته على وجوههم أن شِفاههم المفتوحة مثل شفتي الصبي انطبقت، كأن إرادة داخلية أغلقتها.

وبهذا وذاك تغيّرت صورة الوجه، بحيث أصبحت أشاهد مشاهدة

---

(٣٢٠) نسبة إلى مدينة مرسيليا الفرنسية لوجود النادي بها.

(٣٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

العيان أثر الحركات الباطنية لحياة الإنسان في تكييف ملامح وجهه.

كنت أرى من دون أي جهد كيف يتغيّر الوجه عندما تمسك يدٌ القلم وتتحرك.

كنت أعيش تجربة مؤثرة، تكشف لي عن حقيقة أُدركها لأول مرة، ألا إن الحضارة التي تضع على عالم الأشياء طابعها الخاص، تضعه أيضاً على وجه الإنسان فتجعل عليه مسحة جمال»[٣٢٢].

إن هذه التجربة على الرغم من ما لاقت من نجاح، لم يقدَّر لها الاستمرار، فقد تعرّض النادي لمجموعة من العقبات أدّت في النهاية إلى إغلاقه:

الأولى: زيادة العبء المادي وقلّة الرصيد لدى النادي

فقد زادت المسؤوليات المادية على النادي؛ إذ إن التجار الجزائريين، لم يقدموا الدعم المادي الذي ينتظر منهم، إضافة إلى أن التلموذي لم يكن يعبأ بذلك الأمر فكان مالك وزوجته يواجهان المشكلة بأقصى ما يستطيعان من جهد، لكي يستمر النادي في أداء مهمته[٣٢٣].

الثانية: رقابة معهد سان جاك

فقد كان المعهد في مقابل النادي، ومديره قس[٣٢٤]، وكان الموقع يهيىء له مراقبة النادي، وما يدور فيه من أحداث، ولم يكتفِ بالمراقبة من بُعد، فزار النادي وسأل التلاميذ عمّا يدرسونه، وأبدى رغبته في التعرّف على مالك، ولكن ظروف مالك لم تتح له ذلك اللقاء.

يقول مالك: «كانت خديجة أم النادي، ترى في لمحة بصر كل ما يدور في داخله أو حوله، فلاحظت ذات يوم من خلال الستار الشفّاف الذي أسدلته على زجاج نافذة المكتب، أن القس مدير معهد سان جاك، يراقب حركات النادي ورأته ذات يوم يعبر عتبته ويتحدث مع أحد

---

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٣٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٣٢٤) القس من كان في الرتبة الكهنوتية بين الأسقف والشماس.

التلاميذ في غيابي، فسألت التلميذ فقال لي: إن القس سأله عن ماهيّة الدروس، وعبّر له عن رغبته في التعرف عليّ»[٣٢٥].

الثالثة: إشاعات حزب مصالي حاج حول جدوى النادي

كان حزب مصالي حاج عن طريق ممثله يحاول إثارة الإشاعات بعدم جدوى النادي ويشكّك في وطنيته.

يقول مالك: «كان في تلك الفترة ممثّل حزب مصالي حاج يتّصل في الخارج بتلاميذ يُلقي، أو يحاول أن يلقي في نفوسهم الريبة تجاه النادي، وصلاحيته ووطنيته، وكنت دوماً أتفادى هذه الإيحاءات السلبية بتحميل أولئك التلاميذ الدعوة إلى صاحبها:

ـ أدعوه يحضر يوم الأحد[٣٢٦]، وله حق الكلام، يقول ما يشاء أمامكم وأمامي.

ولكن هذا، كان يتجنب الحضور، لأسباب تجعله يفضّل، من دون شك، الوشوشة على الوضوح، والعمل المقنَّع على العمل الصريح[٣٢٧].

الرابعة: مظاهرة الحركات اليسارية

كان العالم يعيش فترة خطيرة، قبيل الحرب العالمية الثانية عام ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٨م، وقد قامت آنذاك الحركات اليسارية بعقد مظاهرة دعا إليها النادي فمثّله مالك وتقدم باقتراح إلى المؤتمر لكي يرفع برقية إلى الحكومة الفرنسية يطالبها بمنح شعوب شمال أفريقيا حقوقها، حتى تدخل المعركة من أجل الديمقراطية شاعرة بكرامتها، لا باعتبارها مرتزقة.

إلّا أن المؤتمر تجاهل ذلك الاقتراح، ولم يكتبه ضمن التوصيات، على الرغم من محاولة مالك التذكير به عند قراءة توصيات المؤتمر.

من أجل ذلك قام مالك بجمع العمال الجزائريين في النادي وقال لهم:

---

(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٣٢٦) يقصد الحضور في المحاضرات العامة التي يعقدها للجمهور كل أحد.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

ـ إنهم سيطلبون منكم دماءكم! فبادروهم بطلب حقوقكم[٣٢٨]!

إغلاق النادي

كان ذلك الموقف من مالك إيذاناً بإغلاق النادي من قبل الحكومة الفرنسية.

فهو يقول بعد حديثه مع العمال: «لقد كنت في الحقيقة أنتظر إلقاء القبض علي ذلك النهار؛ لأنني لم أكن بعد تعوّدت أسلوب الصراع الفكري.

ولكن بعد أيام من ذلك الأسبوع وردت علي من أكاديمية مرسيليا دعوة للحضور، فاستقبلني المفتش بكل حفاوة:

ـ إنك تدرّس (بمركز المؤتمر الجزائري الإسلامي للثقافة)؟

ـ نعم، سيادة المفتش... إنني أعلّم حروف الهجاء لبعض الأميين من الجزائريين.

ـ ولكن... ليس لديك شهادة تسوّغ لك التدريس... بالإضافة إلى أن المكان نفسه لا يصلح لهذا الغرض بسبب النقص في تهويته.. وعليه أراني مضطراً لإيقاف دروسك.

قال لي الموظف هذه الكلمات بكل هدوء وتؤده.. فاتضح لي الأمر على ضوء المثال الفرنسي: إذا أردت أن تغرق كلباً قل إنه مسعور.

ولكنني أردت أن أسبر غور القضية فقلت بكل هدوء وتؤده:

ـ ولكن يا سيادة المفتش.. هل أكون متطفلاً إن سألت عن السبب الحقيقي؟ فرأيت الموظف يرمقني بشيء من صدق العاطفة:

ـ أوه! والله لا أدري... إن الأمر صدر من فوق.

فسكت هنيهة ثم استرسل كأنه يفسر:

ـ.لا تجهل أن إدارة الشؤون الأهلية بشمال أفريقيا، أصبحت من الأمر الصعب منذ قضية فلسطين.

---

(٣٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

وشعرت أنه كان في حرج ففّضلت أن لا أزيد في حرجه، فحييته وخرجت فرحاً في الحقيقة بأن الإدارة غطت من دون أن تشعر، على فضيحة كنت أخشاها؛ لأن النادي كان مضطراً لو تُرِك لنفسه، لإغلاق أبوابه لعجز ميزانيته»[٣٢٩].

كانت تلك هي نهاية الرحلة الثالثة لمالك حيث عاد بعد ذلك إلى تبسة[٣٣٠].

د ـ الرحلة إلى فرنسا للهجرة

بعد إغلاق النادي في مرسيليا عاد مالك إلى تبسة وأما زوجته فعادت إلى (دروكس) عند أمها[٣٣١] وقد وافقت عودته إلى تبسة الفترة التي ساد فيها الانتساب إلى الأحزاب، ولا سيما حزب مصالي حاج الذي انتشرت شُعَبُه وخلاياه في تبسة ذلك الوقت[٣٣٢]. وبدأ نجم الإصلاح في الأفول والتخلي عن الساحة للأحزاب السياسية[٣٣٣]، فكان نشاط مالك في تلك الفترة منصبّاً على المحاضرات الثقافية التي يلقيها في نادي الإصلاح بتبسة، من دون أن يرى لها أثراً كبيراً، بسبب الإشباع الذي حصل للأهالي بتعاقب الحركات الحزبية[٣٣٤].

وقد فكّر في تلك الأثناء في استقدام زوجته، ولقيت تلك الفكرة التشجيع من طرف أصدقائه برجاء أن يساعد ذلك في استقراره[٣٣٥].

لذا فقد نفّذ الفكرة لكي ترى خديجة بلدته بعد التغيرات الطارئة في الأرض نتيجة القحل الذي أصابها منذ حريق الغابات[٣٣٦].

كان الشيخ العربي في تلك الفترة قد وصله كتاب من صديق له

---

(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٩.

(٣٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٣٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٣٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢.

(٣٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

(٣٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٣٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

فاقترح على مالك ترجمة مقدّمته والإضافة عليها لكي تُطبع في كتاب ينتفع به الشباب الجزائري.

يقول مالك عن ذلك الكتاب: «له عنوان غريب **الصراع** يستغرب على غلاف كتاب يُدرّس الفقه، وله مقدمة أغرب من العنوان لأنها تتناول بإسهاب وبراعة نادرة دور القيم اليهودية في صياغة العالم العصري.

فقرأه الشيخ العربي واقترح أن أقرأه أيضاً؛ لأن المقدمة لفتت نظره، ورأى أنها لو تُرجمت إلى الفرنسية لأفادت في توجيه الشباب الجزائري في تلك الفترة، وكان رأيه أن أضيف للمقدمة، ما جادت به القريحة حتى ينشر الكل في صورة كتيّب باسمي واسم الشيخ الذي تعهّد من ناحية أخرى بتكاليف الطبع من صندوق جمعية العلماء، فرأيته رأياً وجيهاً.

فعكفت على القراءة، فكان انطباعي عن المقدمة كأنها من نيتشه(٣٣٧) كتبها مباشرة بالعربية.

ثم عكفت على الترجمة، وأردت أن يكون ما أضيفه لها مستوحى من الاعتبارات الفلسفية العامة نفسها من ناحية، ومن ناحية أخرى مستمداً من الظروف الخاصة بالشبيبة المثقّفة الجزائرية، حتى يأتي الكتيب في آخر المطاف في صورة بلاغ يشتمل على الجانب النظري والجانب التطبيقي»(٣٣٨).

ولمّا أتم انجازه عَرَضه على الشيخ العربي من أجل طباعته حسب اتفاقهما، ولكن الشيخ العربي لم يوافق بحجة أنه لن يُسمح بنشره من دون تعديل، ولما عجز مالك عن اقناعه اتجه إلى حزب مصالي حاج الذي ماطل في الأمر(٣٣٩)، لذا فقد يئس من نشر ذلك الكتيب في تلك الفترة بسبب الظروف العالمية حيث كان العالم على أبواب الحرب العالمية الثانية(٣٤٠).

---

(٣٣٧) **نيتشه**: فريدريك فلهيلم، فيلسوف ألماني ولد سنة ١٨٤٤م، كان أستاذاً لأصول اللغات في بال عام ١٨٦٩م، تأثر بفلسفة شوبنهور، توفي سنة ١٩٠٠م، من مؤلفاته: **هكذا تكلم زرادشت**. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٨٦٤.

(٣٣٨) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٣٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٠

واكتفى بتحرير مقال بعنوان «لا مع الفاشية ولا مع الشيطانية» لم يُنشر هو الآخر[٣٤١].

وفي تلك الفترة نقلت وكالة الأنباء أن الاتفاق قد تمّ بموسكو بين فون ريبنتروب وزير خارجية ألمانيا ومولوتوف وزير خارجية الاتحاد السوفياتي ونشرت الصحف ابتسامة الوزيرين[٣٤٢].

يقول مالك: «أن ابتسامة مولوتوف كان لها أثرها الخاص في الوسط التبسي، حيث أصبح هؤلاء التقدميون الذين كانوا يعرضون عني بسبب انتمائهم إلى (الجبهة الشعبية) بدعوى أنني رجل رجعي، أصبح هؤلاء الناس يلقونني في الشوارع بالابتسام وانشراح الصدر»[٣٤٣].

وكان سبب ذلك التغير في علاقتهم مع مالك، رغبتهم في أن يقوم بسلسلة محاضرات عن الخطر الهتلري، حيث وصلت إلى والد مالك برقية تدعوه إلى زيارة الطبيب من أجل العودة إلى وظيفته، وفي اليوم نفسه وصل إلى مالك بالبريد كتاب بعنوان **الهتلرية ضد الإسلام** من دون أن يكتب في الطرد اسم مرسله، ولا اسم مؤلف الكتاب. وكأنهم أرادوا بذلك أن يشعروه بأن عودة والده إلى الوظيفة مرهونة بإلقائه لتلك المحاضرات.

يقول مالك: «فكانت إذاً فرحة والدي البريء قيد تصرفي، من دون أن أبوح له بذلك إلى اليوم، وهو شيخ كبير في الخامسة والثمانين من العمر، قد قضى أكثرها في المحنة بسببي.

فكنت ذلك اليوم مصمماً على أن لا أدفع ثمن فرحة والدي، ولو كان في موقفي تجاهه ما كان من القسوة، أرجو الله أن يعوّضها له بالرحمة والغفران[٣٤٤].

بدأت الحرب العالمية الثانية، وشرع رجال الشرطة في التفتيش، فأودع ما كان عنده من أوراق لدى أم الدكتور عبد العزيز خالدي ـ أحد

(٣٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٣٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٣١١.

(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

أصدقائه ـ وأخفى منشوراً عن فلسطين، وقد عمل ذلك تفادياً لخطر التفتيش إلّا أنه لم يجْرِ له شيئاً من ذلك، بسبب أحد رجال الشرطة الذي أقنع رئيسه بعدم اهتمام مالك بالسياسة.

كانت تلك الفترة نهاية إقامته في تبسة، حيث هاجر بصحبة زوجته إلى فرنسا.

يقول في ذلك: «دخل العالم في الحرب العالمية الثانية، وشعرت أنه لم يْبقَ لي بتبسة ناقة ولا جمل، فقررت العودة إلى فرنسا مع زوجتي، ويوم ٢٢ أيلول/سبتمبر عام ١٩٣٩م تسلقت سلم الباخرة بميناء عنابة مع زوجتي... وعندما بدأت الأرض الجزائرية تغيب في الأفق، وجدت نفسي أقول وأنا متكىء على حرف الباخرة:

ـ يا أرض العقوق!.. تُطعمين الأجنبي.. وتتركين أبناءك للجوع.. إنني لن أعود إليك.. إن لم تصبحي حرة!..»[(٣٤٥)].

ولم يعد للإقامة في تبسة بعد ذلك، وإنما كان يزور والده فيها كل عام، لمدة قصيرة نظراً إلى ضغط الاستعمار عليه، وذلك طيلة المدة التي مكثها في فرنسا، منذ رحيله تلك المرة إلى عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م، حيث هاجر إلى مصر[(٣٤٦)].

ـ محاولات الهجرة

كان مالك يعاني من الضغط الاستعماري الذي مسّه بشكل كبير، ومس أسرته أيضاً، فلم يدَعْ لها متنفساً، كما ضيّق عليه في مجال دراسته، وكان يتوقع مزيداً من الضغط في مستقبله، ولذا فكّر في الهجرة إلى بلد يجد فيه الحرية، ويستطيع القيام بعمل يعود على أمته وعليه بالخير، ويتيح له المجال لتطبيق ما حصّله من معلومات وخاصة في مجال التقانة[(٣٤٧)]، فقام لذلك بعدة محاولات للهجرة:

---

(٣٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٣٤٦) انظر الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٣٤٧) تقانة: نسق من معارف التقنية مستمدة من علوم مختلفة، وتهدف كلها إلى غاية واحدة وهي تطوير الإنتاج، وتنويع وسائله، وتحديد دور الإنسان فيه، وهي بهذا سمة كبيرة من سمات العصر الحالي. انظر: **المعجم الفلسفي**، مادة (تقانة).

● **المحاولة الأولى**

إلى السعودية للاستقرار في مدينة الطائف

فكّر مالك في الهجرة إلى مدينة الطائف في السعودية، فكان يود لذلك صحبة والديه للحج، من أجل التمهيد للانتقال إلى الطائف والاستقرار هناك، ولكن تلك الفرصة ضاعت بالنسبة إليه، لعدم علمه بعزم والديه على السفر، إلّا بعد مضيهما فيه(٣٤٨).

يقول في ذلك: «أتاني من تبسة نبأ سفر والدي ووالدتي لأداء فريضة الحج، فتمنّيت لو اصطحبتهما من أجل التمهيد لانتقالي بعد الدراسة، إلى السعودية الفتية، لأنني بدأت أشعر بصورة ما أن صعوبات كثيرة ستقوم في وجهي بالنسبة إلى تقرير مصيري [باعتباري مهندساً لم تطمئن إليه] السلطات الاستعمارية، بسبب انحيازه لأفكارٍ معينة، أو كما نقول اليوم، بسبب التزامه وربما لرأيه في القضية اليهودية، إذ كان لي فعلاً فيها رأي يزيد من خطورتي، في نظر تلك السلطات، بالإضافة إلى أنها وجدتني ملتزماً نحو الوهابية، والوطنية والإصلاح، ونحو التقانة، أي نحو كل شيء تكرهه من طرف جزائري بينما القضية اليهودية، أصبحت في سياستها، المحك الذي تقدّر به الاعتدال في سلوك الفرد، خصوصاً إن كان من أبناء المستعمرات»(٣٤٩).

وكان يرغب في الهجرة إلى السعودية؛ لأنه يرى أن الاستعمار، كان يتضايق كثيراً من تولي الدولة السعودية على الأرض المقدّسة لأنها ستصبح منارة إشعاع للفكرة الوهابية ـ التي هي في نظره ـ الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحرّكة، لتحرير العالم الإسلامي المنهار منذ عهد ما بعد خلافة بغداد(٣٥٠).

يقول عن تلك النظرة: «إن هذه النظرة الاستعمارية كانت نظرة خبير

---

(٣٤٨) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١١٧.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

لا يعلم مدى صحّتها في تلك الحقبة، إلّا من كان يتتبع من كثب تداخل القابلية للاستعمار والاستعمار»[٣٥١].

من أجل ذلك كان يفكر في الهجرة إلى السعودية، والاستقرار في الطائف وكان يعقد الأمل مع زوجته على القيام ببعض الأعمال هناك، وكانا يخطّطان لما سوف يقومان به هناك من أعمال.

فكانت خديجة تقول: «إنني أستطيع.. أن أؤسس في الطائف مدرسة منزلية للبنات، فأعلّمهن الخياطة، ونسيج الإبرة،.. إن النساء في بلادك يتمتّعن بكثير من الذوق الرقيق، إذا ثابرن على العمل»[٣٥٢].

أما مالك فيقول: «لا أريد أن أشتغل بعد تحصيلي [موظفاً] لإدارة [بل صاحب] أعمال مستقل، سأبدأ بالقدر الممكن.. أصنع الأسمنت.. أو الصبغة والعطور الفرنسية، وأحوّل مخلفات عيد الأضحى بمنى إلى أسمدة... وأستمر في دراسة استخدام الحرارة الصحراوية لجعلها طاقة تفيد»[٣٥٣].

ومن أجل ذلك التحق بدروس في الكيمياء التطبيقية، وكان يقرأ أيضاً في كتب الهندسة التطبيقية[٣٥٤].

ويقول عن وضعه تلك السنة: «كنت في الحقيقة تلك السنة، في حالة من يريد ابتلاع كل العلم، وكل التقنية»[٣٥٥]، «وأصبحت فعلاً أعلم حتى عن حياة النحل ومعالجة بيوتها وعسلها الشيء الذي لا يتصوّره فلاح جزائري»[٣٥٦].

---

(٣٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣٥٥) تقنية: جملة المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية، وتقوم اليوم على أسس علمية دقيقة، وتختلف عن العلم من حيث إن غايتها العمل والتطبيق، في حين أن العالم يرمي إلى مجرد الفهم الخالي من الغرض العلمي، والكلمة أجنبية من أصل يوناني ومعناها الفن والصناعة، وأطلقها فلاسفة الإسلام على العلم أيضاً. انظر: **المعجم الفلسفي**، مادة (تقنية).

(٣٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

أخذت فكرة الهجرة إلى الطائف تتأكد في نفسه، فتقدّم لأجل ذلك بطلب جوازات للسفر له ولزوجته[٣٥٧]، «ولم يكن الحصول على جواز في تلك الفترة بالأمر السهل أو العادي لأن الاستعمار كان شديد الحرص على بضاعته البشرية في المستعمرات خصوصاً البضاعة المتعلّمة»[٣٥٨].

ولكن على الرغم من ذلك فقد حصل على الجوازات فتأكّدت لديه فكرة السفر إلى الحجاز[٣٥٩]. وكانت الزوجة قد أعدّت العدة للسفر[٣٦٠]، فذهب من أجل ذلك إلى السفارة المصرية في باريس، ولكن قنصل السفارة المصرية آنذاك كان وراء تعطيل مشروعه في الهجرة إلى السعودية؛ إذ لم يمكّنه من الحصول على تأشيرة لدخول الأراضي المصرية في طريقه إلى السعودية[٣٦١].

● **المحاولة الثانية**

إلى مصر

لم ينصرف مالك نهائياً عن التفكير في الهجرة إلى الشرق بعد ذلك الموقف من القنصل المصري في محاولته السابقة حينما كان يرغب في الهجرة إلى السعودية، لذلك فقد اهتم بأن يستقي جميع المعلومات التي تهمّه من ذلك الوفد الأزهري الذي وصل إلى باريس من أجل تحضير الدكتوراه في السوربون والذين من بينهم؛ الشيخ محمد عبد الله دراز، والشيخ عبد الرحمن تاج.

يقول في ذلك: «أتيح لي ولصديقي ـ يقصد حموده بن الساعي ـ أن نساعد هؤلاء الوافدين في خطواتهم الأولى في اللغة الفرنسية، وأخذت عنهم في [الوقت نفسه] ما يفيدني عن الحياة في الشرق، حتى بالنسبة إلى شروط الانتساب إلى المعاهد الأزهرية، لأنني لم أُلْقِ البتة بفكرة الهجرة إلى الشرق عرض الحائط فبقيت تخامرني فترة [بصفة مهندس] ينشىء هناك إحدى

---

(٣٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٣٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٣٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٩ ـ ٢١٤.

الصناعات، وأخرى [بصفة طالب أزهري] يبحث في مناهج التفسير»(٣٦٢).

من أجل ذلك فكّر في تكرار تجربته مع السفارة المصرية، ولكن الردّ كان أقسى من المرة السابقة، وربما كان ذلك بسبب التوصيات التي يحملها من أصدقائه الأزهريين في رأيه(٣٦٣).

- **المحاولة الثالثة**

إلى أفغانستان

بعد إخفاقه في تحقيق مشروعه في الهجرة إلى السعودية ومصر اتجه تفكيره إلى الهجرة لبلاد الأفغان، فتوجّه لسفارتها، في محاولة للحصول على إذن بالهجرة إليها فاستقبله السفير الأفغاني بلطف، إلّا أنه أشار عليه بأن يقدّم طلبه إلى الهيئة الفرنسية؛ لأن ذلك من اختصاصها، فكان هذا الموقف من السفير الأفغاني، سبباً في انصراف مالك عن التفكير في الهجرة إلى أفغانستان(٣٦٤).

- **المحاولة الرابعة**

إلى ألبانيا

كان مالك يسعى جاداً لتحقيق فكرته في الهجرة، ولم يؤدّ إخفاقه في محاولاته السابقة إلى صرفه عن مشروعه، بل اتجه إلى بلد آخر، فقد فكّر في الهجرة إلى ألبانيا، وشجّعه على ذلك موقف السفير الألباني، الذي استقبله بمرح وبشاشة، ويسّر له كل الإجراءات اللازمة للسفر بالمجان(٣٦٥).

لذا فقد عزم على السفر إلى ألبانيا، فسافر بالقطار من باريس إلى باري(٣٦٦)، حيث كان ينوي السفر من باري إلى ألبانيا من طريق البحر، فور وصوله إليها، إلّا أن موعد الباخرة اضطره إلى البقاء في باري إلى

---

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٣٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(٣٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٣٦٦) مدينة إيطالية تقع على الساحل الشرقي لإيطاليا في مقابل الساحل الألباني.

مساء الغد حيث موعد سفر الباخرة(٣٦٧)، فأقام ليلته، وفي الصباح التقى في أحد المقاهي بامرأة فرنسية قادمة من ألبانيا، فقدّمت له من أخبارها ما صرفه عن فكرة الهجرة إليها، فرجع أدراجه إلى باريس(٣٦٨).

المبحث الثالث
الفترة الأخيرة من حياته:
١٣٧٥ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٩٥٦ ـ ١٩٧٣م
مالك في العالم الإسلامي

أ ـ مصر

بدأت صلته بالعالم الإسلامي عن طريق مصر(٣٦٩)، فقد قدِم إليها في عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م حينما كان عازماً على السفر إلي الهند بدعوة من نهرو(٣٧٠)، من أجل طبع كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ** ولكنه لم يتمكن من السفر إلى الهند، إذ كان السفير الهندي الذي على صلة به قد انتقل من مصر حين وصول مالك إليها، ولم يكن لدى السفير الجديد للهند عِلماً بموضوع سفره إليها، لذا فقد صرف مالك نظره عن السفر إلى الهند(٣٧١)، وكان عند وصوله إلى القاهرة قد اتصل برجال الثورة الجزائرية ووضع نفسه تحت تصرفهم(٣٧٢).

---

(٣٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٣٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٤١.

(٣٦٩) ذكر إبراهيم البعثي أن مالكاً حج وهو في الأربعين من عمره فيكون ذلك أول صلة له بالعالم الإسلامي، إذ يكون ذلك في عام ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م، ولكن فرصة الحج لا تكفي للتعرف على العالم الإسلامي، وإن كان فيها بعض الملامح والإشارات التي يمكن من خلالها رسم صورة أولية عن واقع ذلك العالم من خلال الرؤية والاتصال، ولكن البداية الفعلية للاتصال بالعالم الإسلامي هي لا شك أيام إقامته بمصر وما بعدها إلى وفاته. في الإشارة إلى حجه، انظر: إبراهيم البعثي، **شخصيات إسلامية معاصرة**، ٢ ج (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٣٧٠) نهرو: جواهر لال، ١٨٨٩ ـ ١٩٦٤م سياسي وزعيم هندي تتلمذ على غاندي وانضم إلى حركته الوطنية، وقد عين رئيساً لوزراء الهند منذ استقلالها عام ١٩٤٩م إلى أن توفي عام ١٩٦٤م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٨٥٠.

(٣٧١) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذ الكتاب.

(٣٧٢) انظر: مالك بن نبي، **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٨٠.

يقول في ذلك: «بمجرد وصولي إلى القاهرة وضعت نفسي تحت تصرف من يتكلم باسم الثورة الجزائرية، ولم أقتنع بالعرض الشفاهي، بل كتبت إلى المسؤولين هذا الخطاب الذي أترجمه بالحرف:

القاهرة في ١ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٦م

إلى السادة ممثلي جبهة التحرير الجزائرية بالقاهرة

إنني حضرت إلى القاهرة للقيام بواجبين:

أحدهما يخص مهنتي ككاتب يريد نشر كتابه **الفكرة الأفريقية الآسيوية** وقد يدلّكم عنوانه عن صلته بالقضية الجزائرية، سواء اعتبرناها من الناحية الداخلية (كتوجيهات تخص الكفاح) أو من الناحية الخارجية (كنشر هذه القضية في المجال الدولي).

وبخصوص هذا الواجب، فقد قمت به بالقدر المستطاع، حيث إنني وضعت كتابي في أيدي من سيعينني بنشره، حتى أنني أعتبر نفسي متحرراً في المستقبل من مسؤولية هذا النشر.

وأما **الواجب الثاني** الذي حضرت من أجله إلى القاهرة، فهو يتعلّق بشخصي كجزائري ساهم في الكفاح ضد الاستعمار منذ ربع قرن، ويأتي الآن كي يواصل هذا الكفاح تحت راية الثورة الجزائرية.

وأعتقد أنني إذا واجهت داخل الجزائر كممرض عسكري في جبهة القتال، أستطيع في الوقت نفسه أن أقوم بكتابة تاريخ الثورة الجزائرية عن طريق المشاهدة تقريباً.

كما أعتقد أنه يفيد أن أوجّه بهذه المناسبة، خطاباً مفتوحاً إلى رئيس الوزراء الفرنسي، حتى يعلم ما هي الأسباب الإنسانية التي تدفع بكاتب جزائري في المعركة.

وتقبلوا تحياتي.... مالك بن نبي[٣٧٣]

ولكن لم يأته الرد على خطابه من قبل المسؤولين عن الثورة

---

(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

الجزائرية في القاهرة[٣٧٤]، بل أشاع بعضهم أنه رجل انعزل في برجه العاجي عن الثورة الجزائرية، ولم يساهم فيها بشيء، على الرغم من أنه قد أبدى استعداده للتعاون مع رجال الثورة، ونَشَرَ بوسائله الخاصة رسالة بعنوان **النجدة!! الشعب الجزائري يُباد**[٣٧٥].

لذا لم يكن موقف رجال الثورة منه مشجّعاً له على الاستمرار معهم، وقد كانوا عيّنوه فترة ليكتب عن الثورة باللغة الفرنسية مقابل عشرين جنيهاً مصرياً لإعاشته، وما لبثوا أن قطعوه عنه، فعاش حياة بائسة[٣٧٦].

وقد عيّنته الحكومة المصرية مستشاراً في المؤتمر الإسلامي الذي يشغل أمانته أنور السادات الرئيس المصري السابق، وقد ظل عضواً في المؤتمر الذي أصبح في ما بعد يُطلَق عليه مجمع البحوث الإسلامية[٣٧٧].

وفي مصر تعلّم اللغة العربية، كما عمل أيضاً على ترجمة كتبه إلى اللغة العربية ونشرها[٣٧٨]، وكان يعقد حلقة علمية مفتوحة لجميع الطلبة في منزله في القاهرة[٣٧٩].

يقول الدكتور عمار الطالبي عن تلك الحلقة: «وأقام بمصر ابتداء ن سنة ١٩٥٦م في أثناء الثورة الجزائرية، وهناك في منزله، كان يعقد مجالس أسبوعية (يوم الجمعة) يقصده الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي، من جاكرتا إلى طنجة، وكان كاتب هذا المقال، من بين هؤلاء الطلاب الذين يحضرون مجالسه فاستيقظ ذهنه على المشكلات الجوهرية، واتجه اتجاهاً، لم توجِّهه إليه الجامعة التي كان يدرس بها، فكانت تجري المناقشات الحية، والتحليلات الدقيقة وتوضع المشكلات على أسس علمية، في رحاب واقعي وعقلي، فاستيقظت عقول وتنبهت

---

(٣٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١.

(٣٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣٧٦) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذ الكتاب.

(٣٧٧) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذ الكتاب.

(٣٧٨) انظر: عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، ص ١٣ ـ ١٤، والملحقان الرقمان (١) و(٤) من هذا الكتاب.

(٣٧٩) انظر: مجلة **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٤، والملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

أذهان، وبرزت حقائق، وانكشف من الضباب ما كان قد غشي الأبصار، وران على البصائر»[٣٨٠].

ويقول عمر مسقاوي عن تلك الحلقة: «في الفترة ما بين عام ١٩٥٦م وحتى ١٩٦٠م وكنت إذ ذاك طالباً في القاهرة، عرفت (مالك بن نبي) وافداً إلى مصر يحمل كتابه بالفرنسية **الفكرة الأفريقية الآسيوية** وقد صدر في سلسلة (اخترنا لك).

وكان أن تحدثت عنه مجلة **روز اليوسف** في لقاء مع أحد محرريها الدكتور مصطفى محمود، فلفت انتباه صديق لي من المغرب هو الدكتور عبد السلام هراس (أستاذ الأدب الأندلسي حالياً في جامعة فاس)، وكنّا إذ ذاك صحبة دراسة نتقاسم السكنى، ونسرّ النجوى في موغل الآمال، ثم نتلقّف الجديد استشراف فضول.

وهكذا وصلنا الصديق المغربي، بالمفكر الجزائري مالك بن نبي يحمل قضيته ومنهجيته في الحديث فاستقمنا لها وسمعنا واستقامت لنا خطة إدراك.

وإذ يبلغ بعضنا بعضاً حديث مالك بن بني في ندوات نعقدها كيفما اتفق، فقد كثر الوافدين من طلاب البلدان العربية والإسلامية، وبدت الحاجة إلى كتاب في العربية نقرؤه وترتسم في مفاهيمنا قواعده أعمق وأقوى، وبدا لمالك أن يطوّر في مسائل الإيضاح، وهو يشرح لنا كتابه **شروط النهضة** بلهجته الجزائرية، نقلاً عن النص الفرنسي الصادر عام ١٩٤٧م فأضاف إليه من الفصول الجديدة[٣٨١].

وقد أقام مالك في مصر منذ عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م إلى عام ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م حيث عاد إلى بلده الجزائر[٣٨٢] وفي مصر تزوج بامرأة جزائرية، وقد رزق منها بثلاث بنات هن: إيمان ونعمة ورحمة[٣٨٣].

---

(٣٨٠) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٨١) العربي، العدد ٢٨٥١ (آب/أغسطس ١٩٨٢)، ص ٦٧.

(٣٨٢) انظر: الملحقان الرقمان (١) و(٢) من هذا الكتاب.

(٣٨٣) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

وقد أثارت تلك الإقامة إشارات استفهام عن العلاقة بين مالك وحكّام القاهرة[٣٨٤] وأخذت تلك الإشارات تظهر بأسلوب آخر أشدّ، حيث وُصِف مالك بعدم الالتزام بالسلوك الإسلامي بسبب تلك الإقامة[٣٨٥].

أما مَن أخذ ظروف تلك الفترة بعين الاعتبار، فقد رأى أن مالكاً معذور في ما حصل منه، فهو لم يكن الوحيد الذي انخدع بعبد الناصر وثورته[٣٨٦]. ونرى هذا الرأي لدى شخص آخر هو: حافظ الشيخ الذي كتب عن مالك يقول: «ظل طيلة حياته ـ رحمه الله ـ يمزج وفاءه المخلص العميق برؤيته العلمية الهادئة الصريحة... غير أن تألّمه الداخلي العميق لواقع الأمة لا يدعه أحياناً إلّا أن يجابه الأمور بغضب، يبدو معه للمرء أن مالكاً قد خرج عن علميته الرياضية الهادئة، وإني لأذكر المرة الأولى التي سعدت فيها بلقائه في بيروت، وسألته هل يعتبر الثورة الليبية امتداداً للثورة المصرية التي أيّدها في أيامها الأولى؟ وإذا بي أفاجأ بغضبه ـ رحمه الله ـ لأنني لم أصغ سؤالي في صياغة علمية بسبب جهلي ببعض جوانب الموضوع، ثم أغرقني في معادلات حضارية هندسية، يشرحها وكأنها تُنتزع من قلب دامٍ مكلوم، وهو يحرّك يديه في سرعة واثقة ويضغط على الكلمات ضغطاً سَريعاً معيناً، فتخرج على لسانه في لغة عربية صريحة، ولفظٍ جزائري محبب أنيق فتنفذ إلى العقل والقلب في آن واحد معاً!.

وتأكّد لي آنذاك أن الرجل أكبر من أن يستطيع أحد ـ كائناً من كان ـ الطعن في وفاءه وإخلاصه، وأن مواقفه الأولى من الثورة المصرية إنما جاءت من مدخل وفاء مخلص لهذه الأمة وتوقٍ عميق إلى خلاصها.

كان ينظر للثورة المصرية [باعتبارها تعبيراً] عصرياً تقدمياً عن الحضارة العربية الإسلامية (أو هكذا كان أمله)، ولم يكن وحده في هذه

---

(٣٨٤) انظر: غازي التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ط ٣ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧)، ص ٧٢.

(٣٨٥) مجلة **حضارة الإسلام**، السنة ٦، العدد ١٠ (ذو الحجة ١٣٨٥هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٦٦)، ص ٧٩.

(٣٨٦) كان هذا رأي الأستاذ محمد المبارك (رحمه الله) وقد قال لي ذلك في فترة تسجيل الموضوع في مطلع عام ١٤٠١هـ/[١٩٨٠م].

الرؤية، فقد شاركه في ذلك كُتّاب مسلمون آخرون تفاوتت مواقفهم، ولكنها لم تنأ عن مجال الإعجاب بالثورة المصرية التي كانت ـ فعلاً ـ نقلة حضارية واسعة، اكتسحت كثيراً من العفن على الرغم من ما لحق بها في ما بعد من انحرافات وتخبّطات.

ولم يستطِع أحد أن يرتهن مالكاً أو يأسره أو يوجهه، فلقد كان الوفاء المتّقد في صدره يجعله أكبر من محاولات الارتهان أو الأسر أو التوجيه.

وهكذا بعد أن انكشفت أمام بصيرته (حقيقة) النظام المصري، [رجع عن الذي] قاله عنه، وما قاله عن (الإخوان)، واستمر في طريق بحثه الشاق المرهق التائق إلى الخلاص، وخلّف من وراءه الوقفات الجانبية والمراجعات الهامشية التي فرضتها ظروف موضوعية، وظروف ذاتية»[٣٨٧].

وقد تنبّه مالك ـ رحمه الله ـ إلى أن شيئاً من ذلك قد يُستغلّ لتعطيل مفعول أفكاره، فكتب تنبيهاً قال فيه: «يجدر بي في الوقت الذي يُشرَع فيه بإعادة طبع كتبي، أن ألفت نظر القارىء الكريم إلى أن الصراع الفكري ما احتدّ في العالم مثلما يحتدّ اليوم. بحيث إنني لا أتصور أن هذه الأفكار، المُضمّنة سلسلة مشكلات الحضارة، تشق طريقها بكل هدوء في هذه اللحظة الخطيرة، من دون أن تقف في وجهها أجهزة مختصّة لتجرى عليها العمليات التي صوّرتها، تصويراً غير كافٍ، في كتاب **الصراع الفكري** في مناسبة معينة من هذا الصراع، وأنا يومئذٍ لاجىء سياسي بالقاهرة.

إن الأفكار العامة التي تتعلق بواقع مجتمع ما، قد تستغل ملابسات هذا المجتمع في مرحلة معينة من تطوره لا لحاجة نظرية غالباً، وإنما لضرورات عملية تفرضها الطريق.

وقد يذكر صاحبها، في تلك المرحلة، أسماء شخصيات أو أماكن معينة، ولكن الطريق لا يقف عند هذا الشخص أو في هذا المكان..

إنه لطريقٌ طويل.. طريق الحضارة الإسلامية»[٣٨٨].

---

(٣٨٧) مجلة **الشهاب** (بيروت)، السنة ٧، العدد ١٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣)، ص ١٣.

(٣٨٨) نشر هذا التنبيه على الغلاف الأخير في طبعات دار الفكر الأولى مؤرخاً بـ ٢٣ ربيع الثاني ١٣٨٩هـ ـ ٧ يوليو/ تموز ١٩٦٩م.

وفي تنبيه آخر قال: «لجأ المؤلف في أثناء اشتغاله بتأليف هذا الكتاب **الفكرة الأفريقية الآسيوية** إلى تصريحات لبعض المسؤولين، وإلى شخصيات سياسية بدت له آراؤها صالحة، لتدعيم موضوعات فكرة الأفريقية الآسيوية. ومع ذلك فهو لم يعمد إلى ربط هذه الموضوعات بالأشخاص، وإنما بالأفكار وحدها. فإن الأشخاص قد تدفعهم بعض الأسباب ـ وبخاصة ما يتصل بسياسة الدولة ـ إلى أن يتوقّفوا أو يتراجعوا، وعلى الرغم من هذا فإن التاريخ لا يكفّ عن التقدم، ولا يعود مطلقاً إلى المواقف التي سبق أن سجّلها.

وفكرة الأفريقية الآسيوية هي أحد هذه المواقف، التي لم يتخلَّ عنها التاريخ، فهي تمثّل ـ بالنسبة إلى جزء من الإنسانية ـ قاعدة للانطلاق نحو تقرير مصيره»[٣٨٩].

إلى جانب ذلك رأى أن يؤخذ بالاعتبار الوضع الذي كان يعيشه مالك في تلك الفترة، فقد أُغلقت الأبواب في وجهه، وبلغت مطاردته إلى أقسى الحدود، وإن من يقرأ مذكراته ـ رحمه الله ـ ليَحس بمدى معاناته في تلك الفترة، فقد كان السفر إلى مصر بمثابة مفتاح السجن بالنسبة إليه، وليس ذلك تبريراً لموقف مالك، وإنما هو الواقع كما قرأته في مذكراته، وكما أخبرني به من سألتهم عنه ممن يعرفونه جيداً، وهو ما تقتضيه النظرة الموضوعية العلمية، وحسن الظن بالمسلم، ولا سيما أنّ مالك قد نبه في البداية، وحذر من ربط أفكاره بالأشخاص الذين استشهد بأقوالهم في الوقت الذي كان ينزل في مصر[٣٩٠].

ب ـ سورية

كانت أول زيارة لمالك إلى سورية عام ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م[٣٩١]،

---

(٣٨٩) مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ١٨. والتنبيه بتاريخ ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٦م أي في الوقت الذي كان يوجد فيه في مصر، وكتابه يعد للطباعة على نفقة الحكومة المصرية، مما يؤكد مجانيته لأسلوب التزلف والنفاق.

(٣٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٩١) انظر الأعداد الخاصة عن السباعي، في: **حضارة الإسلام**، الأعداد ٤ ـ ٦ (١٩٧٤)، ص ٢٥١.

ومكث في زيارته تلك مدة ثلاثة أشهر كان فيها محلّ الحب والتقدير، وألقى مجموعة من المحاضرات طيلة إقامته تلك، فكانت حصيلتها كتاب **مجالس دمشق**(٣٩٢) إلى جانب بعض المحاضرات التي نشرت في كتابه **تأملات**(٣٩٣).

ولم تكن تلك هي الزيارة الوحيدة لسورية، فقد تجوّل فيها خلال فترة الوحدة مع مصر (١٣٧٧ ـ ١٣٨٠هـ/ ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ م) وألقى محاضرات عديدة في مدنها(٣٩٤).

ج ـ لبنان

زار مالك لبنان، وأقام فيها شهراً(٣٩٥)، وتكرّرت زيارته في ما بعد، ويبدو أنها كانت في الفترة التي زار فيها سورية ما بين ١٣٧٧ ـ ١٣٨٠هـ/ ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ م(٣٩٦).

وألقى هناك مجموعة من المحاضرات خرج بعضها بكتابه **تأملات**(٣٩٧).

قد استمر على صلته بلبنان، وفي عام ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م زار لبنان، وأوصى الأستاذ: عمر مسقاوي، على كتبه، وما يتعلّق بها معنوياً ومادياً(٣٩٨).

د ـ السعودية

زار مالك السعودية عدة مرات، فقد حجّ أربع **حجات**(٣٩٩)، وزار الرياض، بدعوة من جامعة الملك سعود، وألقى مجموعة من

---

(٣٩٢) أخبرتني بذلك سيدة سورية تكنى بأم عصام من تلميذات الأستاذ: جودت سعيد والكتاب لم ينشر بعد.

(٣٩٣) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٣، ٥٩، ١١٧، ١٧٣ و٢٠١.

(٣٩٤) التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ص ٥٥.

(٣٩٥) أخبرتني بذلك أم عصام.

(٣٩٦) انظر: مالك بن نبي، **حديث في البناء الجديد وهي مجموعة محاضرات ألقاها المفكر الجزائري الكبير مالك بن نبي في لبنان والإقليم الشمالي (سوريا)**، جمعها وترجم لمؤلفها عمر كامل مسقاوي (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.])، ص ٣.

(٣٩٧) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١١٩، ١٣٥ و١٥١.

(٣٩٨) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٩.

(٣٩٩) سبقت الإشارة إلى تاريخ الحجة الأولى بالنسبة إلى مالك.

المحاضرات في كل من جامعة الملك سعود وكلية الشريعة بالرياض، ومعهد الإدارة العامة، وكانت تلك الزيارة الأخيرة في عام ١٣٩٢هـ الموافق ١٩٧٢م[٤٠٠].

هـ ـ تونس

زار مالك تونس أيام كان يدرس في فرنسا، فقد قرّرت عائلته القيام برحلة استجمام إلى قربص[٤٠١]، في أثناء زيارته لهم في الجزائر فكانت تلك أول رحلة له إلى تونس[٤٠٢]، وقد زارها في ما بعد زيارة رسمية أيام تولّيه لإدارة التعليم العالي في الجزائر[٤٠٣].

و ـ ليبيا

زار ليبيا عدة مرات لإلقاء المحاضرات[٤٠٤]، وقد كانت الدعوة تُوجّه إليه من قبل تلامذته الذين قرؤوا له واستفادوا منه[٤٠٥]، ففي عام ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م كان عيد الجلاء في ليبيا، وقد استدعته الجامعة الليبية لإلقاء محاضرات فيها، فكان مدير الجامعة آنذاك محمود صبحي هو المتبني للدعوة، وكان من تلامذته الليبيين أيام إقامته في القاهرة: إبراهيم غويل، ومدير تحرير جريدة **البلاغ** في فترة زيارة مالك.

وقد وقفت معه ليبيا موقفاً مشرفاً، ولا سيما في مرضه الأخير الذي توفي فيه، فقد استعدوا لعلاجه في أي مكان يرغب العلاج فيه، وعرضوا عليه السفر لأمريكا للعلاج هناك. وكان السفير الليبي يزوره يومياً في المستشفى الفرنسي في باريس[٤٠٦].

---

(٤٠٠) انظر: **الدعوة**، العدد ٣٤١ (آذار/ مارس ١٩٧٢).

(٤٠١) قربص: مكان للاستجمام قرب تونس العاصمة.

(٤٠٢) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٩٣ و٩٥.

(٤٠٣) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٠٤) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٠٥) انظر: الملحق الرقم (٤) من هذا الكتاب.

(٤٠٦) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

ز ـ دول إسلامية أخرى

من الدول الإسلامية التي زارها أيضاً: الكويت، وإندونيسيا، وكانت زيارته لها في مهمة رسمية في أثناء عمله في إدارة التعليم العالي في الجزائر[٤٠٧].

ح ـ دول أجنبية

قام مالك بزيارة إلى الصين، والاتحاد السوفياتي، وإيطاليا، والولايات المتحدة الأمريكية، وكل الزيارات تلك كانت رسمية[٤٠٨].

أعماله: (منذ إقامته في مصر إلى وفاته)

عمل في مصر عضواً في مجمع البحوث الإسلامية، وشارك في اجتماعاته.

وشارك في مؤتمرات كثيرة إسلامية وثقافية، وحاضر في جامعة دمشق وفي القاهرة ولبنان أكثر من مرة[٤٠٩].

وكان يقيم في مصر ندوة فكرية في منزله كل يوم جمعة[٤١٠].

وبعد استقلال الجزائر، تولّى منصب مدير التعليم العالي في الجزائر، ثم عمل مستشاراً فنياً في وزارة التربية والتعليم[٤١١].

إضافة إلى الندوة الفكرية التي كان يعقدها في منزله يوم السبت والأحد، وكان الدرس يوم السبت باللغة الفرنسية، ويوم الأحد باللغة العربية[٤١٢].

يقول في ذلك الأستاذ الدكتور عمار الطالبي: «وفي سنة ١٩٦٣م عاد

---

(٤٠٧) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٠٨) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب، و**الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١١.

(٤٠٩) انظر: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٢.

(٤١٠) المصدر نفسه، ص ١١، والملحقان الرقمان (١) و(٢).

(٤١١) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤١٢) انظر: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣).

إلى الجزائر، وواصل الكفاح في جبهة الفكر، وفي ميدان الكلمة، وما لبث منزله أن أصبح منتدىً للتوجيه، ومجالس لإيقاظ العقل من مرقده، وبعث التفكير من ركوده فأمّ منتداه الشباب الجامعي من مختلف الكليات وخاصة كليات العلوم والطب، والهندسة، فأحرى بمجالسه أن توسَم بمجالس التفكير، وأولَى بمنزله أن يدعى بيت الحكمة»[٤١٣].

صفاته

أ ـ الخِلْقِيَّة

وصَفَه إبراهيم عاصي قائلاً: «إنه رجل يميل في قامته إلى الطول، غير بدين، لم يكتمل الشيب في رأسه بعد، وإن كان الوقار سمته.. رقيق الحاشية، متوقّد العينين، يطل بهما من وراء نظارته الطبية، بادي الاهتمام بهندامه إن لم نقل التأنق... وإذا تحدث انفعل هادئاً مع حديثه، وبدا كمَن يلد الأفكار أو يتمخض عنها، إلّا أن جوابه حاضر غير شرود، إذ تكفيه إلا طراقة العجلى لدى مفاجأته بسؤال ما حتى يرفع وجهه إليك ثانية، ويعطيك الجواب الفاصل»[٤١٤].

ب ـ الخُلُقيَّة

أما عن صفاته الخلقية فيقول الأستاذ الدكتور عمار الطالبي: «يشعر في أعماقه بأن له رسالة وعلى الرغم من الصعاب التي واجهته في حياته الشاقة، فإنه لم يتزلزل في يوم، ولم يشعر بأن عليه أن يترك رسالته، ويلقي بعبئها. شخصيته شخصية أخلاقية، ملتزمة بالأخلاقية الإسلامية الصافية، ذو أصالة وهِمَّة عالية، وأنفه شامخة، وعوده لا يلين في الحق، وقلبه لا يخشى فيه لومة لائم، ولعل تكوينه الرياضي والعلمي وسَمَه بوضوح، لا لبس فيه، وذلك في يقيني، ما أصَّل فيه فضائله العقلية، ورسَّخ ميزاته الأخلاقية»[٤١٥].

ووصفته زوجته تقول: «كان طيب القلب للغاية، يغضب أحياناً، ولكنه

---

(٤١٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤١٤) عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، ص ٧ ـ ٨.

(٤١٥) **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٢.

لا يحمل حقداً على أحد، فقد كان ذا أخلاق عالية، حنوناً، مؤمناً بالقضاء والقدر، لا يبالي في سبيل الحق، وكان ـ رحمه الله ـ ملتزماً بالإسلام، ومحافظاً على فرائضه، ويكره الاختلاط، ولا يسمح لأهله بذلك»[٤١٦].

إلى جانب ذلك كان يتّسم بحدة الطبع[٤١٧]، وقد بدا ذلك يظهر عليه مبكراً في أثناء الدراسة في قسنطينة يقول في ذلك: «كان تدهور وسطي يأخذ بتلابيبي ويبعث الحزن والأسى في نفسي من غير أن أفهم أسبابه الاجتماعية، ولا عواقبه الخلقية.

وفي هذا الوسط الذي يعتريه التغيير والتغيّر، شرعت بعض الملامح والسمات تظهر على طبعي. فكنت أجاهر بأفكاري بصراحة، وكنت أعلنها بسخرية فيها بعض القسوة أحياناً.

... وأنا أعرف الآن أن هذه السمة في طبعي شيء جوهري في كياني. وبهذا يمكن أن تشرح كثيراً من الأشياء في حياتي، ولا سيما فقدان المرونة، ذلك الذي يلومني فيه خيرة أصدقائي»[٤١٨]. ولكنه مع ذلك كان يتّصف بصفة حميدة، وهي الرجوع إلى الحق متى ما تبيَّن له خطأه[٤١٩].

وهناك ظاهرة في سلوك مالك بن نبي، لاحظها كل من له به علاقة أو صاحبه ولو لفترة قصيرة، وهي ما يمكن أن يعبَّر عنه بالقلق، أو الإحساس بالمطاردة من قبل الاستعمار، وربما كان ذلك لطبيعة الحياة التي عاشها، ولا سيما منذ دراسته في فرنسا إلى أن توفي[٤٢٠]، وترى زوجته أن إحساسه ذلك كان في موضعه، وتقول إننا نحس بذلك في أثناء حياته[٤٢١]، أما تلميذه رشيد بن عيسى فيرى أن ذلك الإحساس

---

(٤١٦) الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤١٧) انظر: الملحقان الرقمان (١) و(٢) من هذا الكتاب.

(٤١٨) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٤١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠، والملحقان الرقمان (٢) و(٣).

(٤٢٠) انظر: الملحقات الأرقام ٢ ـ ٤، إضافة إلى كتابه **الطالب**، الذي يصور تجربته مع الاستعمار ومطاردة الاستعمار له بمختلف الأساليب، وقد مثل ببعض ذلك في كتابه **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** الذي كان مصدره فيه تجربته مع الاستعمار.

(٤٢١) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

كان حقيقياً في أيامه الأولى، أما بعد ذلك فهو حالة مرضية، بسبب ما تعرّض له في السابق، ولا يعني ذلك أن كتابته في الصراع الفكري ليست صحيحة، فذلك الجانب المرضي لم يؤثر في كتابته في هذا الموضوع[٤٢٢].

مؤلفاته

كتب مالك عدة مؤلفات، وكان في البداية يكتبها بالفرنسية، ولما التجأ إلى مصر ترجم كتبه إلى العربية بواسطة تلامذته، كما إنه كتب بعضها الآخر بالعربية مباشرة حينما تعلّمها في القاهرة[٤٢٣]، والمعروف منها[٤٢٤] هو:

١ ـ **الظاهرة القرآنية**: وظهر في سنة ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م في الجزائر[٤٢٥].

٢ ـ **لبيك** (الرواية الوحيدة): ظهرت سنة ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م في الجزائر[٤٢٦].

٣ ـ **شروط النهضة**: ظهر في سنة ١٣٧٦هـ ـ ١٩٤٨م في الجزائر[٤٢٧].

٤ ـ **وجهة العالم الإسلامي**: ظهر في سنة ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م في باريس[٤٢٨].

---

(٤٢٢) انظر: الملحق الرقم (٤) من هذا الكتاب.

(٤٢٣) انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٢٤) هناك بعض الكتب ما زالت مخطوطة، والمؤلف أوصى بعدم طباعتها حتى تبلغ صغرى بناته الحادية والعشرين، ولا يعلم عددها بالتحديد.

(٤٢٥) يقول الأستاذ صالح بن الساعي: أنه ظهر عام ١٣٦٦ ـ ١٩٤٧م. انظر: الملحق الرقم (٢)، ومالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، ترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين؛ قدم له محمود شاكر (الجزائر: مكتبة النهضة، [د. ت.])، ص ٥، وقد.

(٤٢٦) كتبها بالفرنسية ولم تترجم إلى العربية، وهي تتحدث عن سكير مسلم فقير يتوب ويذهب إلى الحج، وقد كتبها في عشرة أيام. انظر: الملحق الرقم (٤).

(٤٢٧) ترجمه إلى العربية د. عبد الصبور شاهين وأ. عمر مسقاوي.

(٤٢٨) ترجمه إلى العربية د. عبد الصبور شاهين وقد ترجمه أيضاً شخص آخر يدعى شعبان بركات بعنوان **مستقبل الإسلام**.

٥ ـ **فكرة الأفريقية الآسيوية**: وظهر في سنة ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م في القاهرة[٤٢٩].

٦ ـ **النجدة**: الشعب الجزائري يباد: ظهر في سنة ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م في القاهرة.

٧ ـ **حديث في البناء الجديد**: ظهر في سنة ١٣٧٨هـ ـ ١٩٦٠م في بيروت[٤٣٠].

٨ ـ **مشكلة الثقافة**: ظهر في سنة ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م في القاهرة[٤٣١].

٩ ـ **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**: ظهر في سنة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م في القاهرة.

١٠ ـ **الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي**: ظهر في سنة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م القاهرة[٤٣٢].

١١ ـ **الاستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم**: ظهر في سنة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م في القاهرة.

١٢ ـ **فكرة كمنولث إسلامي**: ظهر في سنة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م في القاهرة[٤٣٣].

١٣ ـ **تأملات في المجتمع العربي**: ظهر في سنة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م في القاهرة[٤٣٤].

---

(٤٢٩) ترجمه إلى العربية د. عبد الصبور شاهين.

(٤٣٠) مجموعة محاضرات ألقاها في سورية ولبنان، جمعها وقدم لها أ. عمر مسقاوي.

(٤٣١) ترجمها إلى العربية د. عبد الصبور شاهين.

(٤٣٢) نشرت ضمن كتاب **تأملات**.

(٤٣٣) ترجمه إلى العربية أ. الطيب الشريف.

(٤٣٤) هذا الكتاب صدر في ما بعد ضمن كتاب **تأملات**، يقول عمر مسقاوي في ذلك: كتاب **تأملات** كان قد صدر قسم منه عام ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م تحت عنوان **حديث في البناء الجديد** وقسمه الآخر صدر عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م تحت عنوان **تأملات في المجتمع العربي**.

وحينما همّ الأستاذ مالك ـ رحمه الله تعالى ـ بطبع كتبه من جديد، شاء أن يعطي لتأملاته شمولاً يتلاءم مع نطاقها، فهو إذا تحدث عن المجتمع العربي، فإنما يعالج الظواهر المرضية التي انتظمت العالم المتخلف من أقصاه إلى أقصاه، وإذا تحدث عن بناء جديد فإنما يبرز الحاجة إلى حضارة تنقل البلاد المتخلفة إلى مستوى المشاركة في مسيرة العالم، ولذا سميناه **تأملات**، يدخل =

١٤ ـ **في مهب المعركة**: ظهر في سنة ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م في القاهرة[٤٣٥].

١٥ ـ **ميلاد مجتمع**: ظهر في سنة ١٣٨١هـ ـ ١٩٦٢م في القاهرة[٤٣٦].

١٦ ـ **آفاق جزائرية**: ظهر في سنة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م في الجزائر[٤٣٧].

١٧ ـ **مذكرات شاهد القرن (القسم الأول)**: ظهر في سنة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م الجزائر[٤٣٨].

١٨ ـ **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**: ظهر في سنة ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م في القاهرة[٤٣٩].

١٩ ـ **مذكرات شاهد القرن (القسم الثاني) الطالب**: ظهر في سنة ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م في بيروت[٤٤٠].

= في نطاقها المجتمع العربي، كما يدخل العالم الإسلامي والعالم المتخلف في عمومه. انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٣.

(٤٣٥) أصل الكتاب مجموعة مقالات، يقول عمر مسقاوي في تقديمه: «مقالات كتبها الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ في باريس، في نهاية الأربعينيات، وبداية الخمسينيات، وقد نشرها آنذاك في صحيفتين جزائريتين ناطقتين بالفرنسية، هما: **الشباب المسلم**، و**الجمهورية** الجزائرية».

وحينما لجأ إلى القاهرة عام ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م، بدا له أن يترجم هذه المقالات وينشرها بالعربية فكانت الطبعة الأولى عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، وقد سمى مجموعة المقالات هذه **في مهب المعركة** باعتبارها إرهاصاً للثورة الجزائرية وتسويغاً لدوافعها.. انظر: بن نبي، **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ٧.

(٤٣٦) ترجمه إلى العربية د. عبد الصبور شاهين.

(٤٣٧) ترجمه إلى العربية أ. الطيب الشريف، ويقول أ. رشيد بن عيسى عنه: إن أصل الكتاب محاضرات ألقاها المؤلف عام ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م في الجزائر وكان هذا العنوان يهدف إلى وضعها في إطار سياسي، أو محاولة تنظير أو توفير الإطار الأيديولوجي للجزائر مع ربطه بالمرحلة التي تعيشها الجزائر وقد نشرت بعنوان آخر هو: «الموضوعات الكبرى» لإخراجها عن السياق المحلي؛ لأن أصول المشكلة عامة، فكان لذلك الهدف من إرجاعها إلى الإطار العام انظر: الملحق الرقم (٤) من هذا الكتاب.

(٤٣٨) ترجمه إلى العربية أ. مروان القنواتي وطبع سنة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م في بيروت.

(٤٣٩) يقول أ. رشيد بن عيسى: إن أصله محاضرة ألقيتها في ألمانيا نيابة عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ في مؤتمر الطلبة المسلمين في أوروبا سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م. انظر: الملحق الرقم (٤) من هذا الكتاب.

(٤٤٠) ترجمه إلى العربية أ. مالك بن نبي نفسه.

٢٠ ـ **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**: ظهر في سنة ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١ م في القاهرة[٤٤١].

٢١ ـ **المسلم في عالم الاقتصاد**: ظهر في سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م في بيروت.

٢٢ ـ **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**: ظهر في سنة ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م في بيروت[٤٤٢].

٢٣ ـ **بين الرشاد والتيه**: ظهر في سنة ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م في دمشق[٤٤٣].

٢٤ ـ **خطاب مفتوح لخروتشوف وأيزنهاور**[٤٤٤].

٢٥ ـ **مجالس دمشق**[٤٤٥].

٢٦ ـ **مولد مجتمع إسلامي** (مخطوط).

٢٧ ـ **مجالس تفكير**[٤٤٦] سجل بعضها في أثناء مجالسه أو ندواته التي كان يعقدها في منتداه أسبوعياً مع طلبة الجامعة وبعض أساتذتها[٤٤٧].

٢٨ ـ **مذكرات شاهد القرن (القسم الثالث)**[٤٤٨]، (مخطوط).

---

(٤٤١) ترجمه إلى العربية أ. محمد عبد العظيم علي.

(٤٤٢) أصله محاضرتان ألقاهما في دمشق سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، وقد طبعت المحاضرة الأولى وحدها في بيروت سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

(٤٤٣) يقول عمر مسقاوي في تقديمه لهذا الكتاب: **بين الرشاد والتيه**، كتاب ضم مقالات كتبها أ. مالك بن نبي بالفرنسية ونشر معظمها في جريدة **الثورة الأفريقية** إثر عودته إلى الجزائر بعد الاستقلال في الستينيات. وقد جمعها رحمه الله في صيف ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، وترجمها إلى العربية، ثم بوبها وحدد فصولها واختتمها بكلمة عن الصراع الفكري. انظر: مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٥.

(٤٤٤) ذكر ذلك في آخر كتابه **الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي** ضمن مؤلفات ستخرج للمؤلف، ولا أدري هل طبع أم لا.

(٤٤٥) كانت زوجة الأستاذ مالك أخبرتني بأن ناشراً مصرياً أضاع الأشرطة التي عليها أصل الكتاب ولكن أم عصام أفادتني بوجود تلك الأشرطة، وأن الكتاب سيخرج في المستقبل بعد تفريغه. انظر: الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٤٦) أفادني أ. عبد القادر حميتو أحد تلامذة أ. مالك والذي كان معنياً بتسجيل الندوات أن التسجيل لم يكن كاملاً، كما إنه لم يكن يسجل سوى الندوات التي باللغة الفرنسية.

(٤٤٧) انظر في مؤلفات الأستاذ مالك، في: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٣.

(٤٤٨) انظر: الملحقان الرقمان (١) و(٣) (حديث الأستاذ الدكتور عمار الطالبي).

٢٩ ـ **العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها**[٤٤٩].

٣٠ ـ **نموذج لمنهج ثوري**، باللغة الفرنسية.

٣١ ـ كتاب حول **المشكلة اليهودية**.

٣٢ ـ **العفن**. وقد كتبه في آخر حياته بالفرنسية[٤٥٠].

٣٣ ـ **اليهودية أم النصرانية**[٤٥١].

٣٤ ـ **دراسة حول النصرانية**[٤٥٢].

وإلى جانب ذلك له مذكرات وتعليقات على مؤلفات قديمة كـ **تاريخ الطبري** و**شرح نهج البلاغة** لابن أبي الحديد، و**مقدمة** ابن خلدون، وله مقالات في المجالات والصحف كصحيفة **الجمهورية**، و**الشباب المسلم**، و**الثورة الأفريقية**[٤٥٣]، وقد رأيت تعليقات له على كتاب **خاطرات جمال الدين الأفغاني** باللغة الفرنسية[٤٥٤]، كما له أيضاً مشاركة في الملتقيات الفكرية التي تقام سنوياً في الجزائر، وفي مسجد الطلبة في جامعة الجزائر حيث كان يكتب كلمات في مجلة مسجد الجامعة بعنوان ماذا أعرف عن الإسلام[٤٥٥].

مرضه ووفاته

أصيب الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله تعالى ـ بمرض السرطان في الدماغ[٤٥٦]، وقد كان ذلك سرى إليه من البروستات عبر العمود

---

(٤٤٩) أشار إليه الأستاذ مالك بن نبي، في كتابه **مشكلة الثقافة**، ص ٧٦ وقد نبهني إلى ذلك أ. عبد الوهاب حمودة.

(٤٥٠) بالنسبة إلى الكتب الثلاثة: **نموذج لمنهج ثوري** و**المشكلة اليهودية**، و**العفن** أخبرني بها أ. عبد الوهاب حمودة.

(٤٥١) انظر: الملحق الرقم (٥) من هذا الكتاب.

(٤٥٢) انظر: الملحق الرقم (٥) من هذا الكتاب.

(٤٥٣) الثقافة الجزائرية، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٤٥٤) رأيت ذلك في مكتبة الأستاذ مالك بن نبي في منزله في الجزائر.

(٤٥٥) أخبرني بذلك الأستاذ عبد الوهاب حمودة.

(٤٥٦) انظر: الملحق الرقم (٣) من هذا الكتاب.

الفقري[٤٥٧]، وقد اشتد به المرض بعد عودته من مدينة الأغواط حيث كان يلقي بعض المحاضرات هناك فسافر من أجل ذلك إلى باريس للعلاج، فأجريت له عملية جراحية، استرد بعدها صحته نوعاً ما لمدة عشرين يوماً، ثم عاوده المرض، فنصحهم الطبيب المعالج بأن يعودوا به إلى بلاده لأنه لا أمل له في الشفاء، فعادوا به إلى الجزائر وبعد ثمانية أيام توفي[٤٥٨] ـ رحمه الله تعالى ـ وكان ذلك في يوم الأربعاء ٤ شوال سنة ١٣٩٣هـ الموافق ٣١ تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٧٣م، الساعة الحادية عشر وخمس عشرة دقيقة مساءً بمنزله في الجزائر[٤٥٩].

(٤٥٧) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٤٥٨) انظر الملحق الرقم (١) من هذا الكتاب.

(٤٥٩) انظر: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١٢.

الفصل الثاني

التكوين الفكري لمالك بن نبي

إن التكوين الفكري للإنسان يمر بمراحل ولا شك، يرتقي من خلالها، حتى يصل إلى مرحلة النضج والعطاء، فهو بمثابة البناء؛ ينطلق من القواعد والأسس ليرتقي إلى الأعلى، ولا سيما إذا توافرت لدى الشخص الاستعدادات الفطرية التي تتيح له السير في طريق بناء الفكر، وتطوره التطور السليم، وتيسر له السبل لاكتساب الصفات العلمية، التي تجعل صاحبها في عداد المفكرين.

وقد كان مالك يحمل في نفسه، استعدادات فطرية، أهّلته لاكتساب الصفات العلمية، التي طبعت إنتاجه الفكري، فكان بذلك مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن أبرز تلك الصفات التي كان مالك يتّصف بها:

١ ـ **حب القراءة**، ومطالعة جميع ما يقع تحت يده من مادة فكرية[١].

٢ ـ **حب المناقشة**، وممارستها في مجال الأفكار[٢].

---

(١) انظر: مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ٢ قسم في ١ (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ١١١ و١٤٧.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ و١٥٠.

٣ ـ **تأمل الواقع**، والتفكير بحل مشكلاته[٣].

٤ ـ **الرجوع عن الخطأ**، والاعتراف بذلك عند معرفة الصواب[٤].

٥ ـ **الإسراع في تنفيذ** ما يطرأ على ذهنه من مشروعات فكرية أو علمية[٥].

٦ ـ **الصبر والمثابرة**، والإصرار على الوصول إلى الهدف[٦].

٧ ـ **الطموح العلمي**[٧].

وإلى جانب تلك الصفات، فقد نشأ في أسرة مسلمة محافظة على دينها وهي على جانب لا بأس به من الوعي، غرست في مالك بذور الاتجاه إلى الخير والصلاح، والنفور من الشر والضلال، ودفعت به في طريق العلم بحسب قدرتها وطاقتها[٨]، فخاض معركة الفكر، متسلحاً بإيمانه، مستغلاً جميع ما تحت يده من إمكانات، يغذّي ذلك طموح في قوة، وهمَّة بلا تردد، وقدرة على مواصلة البحث وإصرار على الوصول إلى الغاية.

فكانت تلك البذور، هي البداية والأساس، وما لبثت أن تطورت إلى أن بلغت مبلغاً أهَّله لتقديم ذلك العطاء المثمر، المتمثل في تلك المجموعة من المؤلفات، التي خلّفها للمكتبة الإسلامية، والتي كانت نتاج ذلك التكوين الفكري الدقيق الذي تميز به. وُصِف بأنه كان يستخلص المعنى الكبير، من المشهد الصغير، بل يستخلص القانون العام من الحادثة العادية، شأن أرخميدس[٩]، الذي اكتشف قانونه العلمي الشهير من مشهد الطاسة التي طفت في جرن حمام!.

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢، ١٢٠ و١٦٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠، والملحقان الرقمان (٢) و(٣) من هذا الكتاب.

(٥) انظر: المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٧٣.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٧) انظر المصدر نفسه، ص ٣٣٤ و٣٣٩.

(٨) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٩) **أرخميدس**: ولد سنة ٢٨٧ قبل الميلاد، وهو رياضي وفيزيقي ومخترع إغريقي اشتهر ببحوثه الهندسية، والفيزيقية، وفي الميكانيكا، مات سنة ٢١٢ ق.م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، بإشراف محمد شفيق غربال، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ١١٨.

ومن هنا فإنك تلحظ كثرة ضربه الأمثلة والقصص، التي يستحضرها للتو من ذاكرته، ومعظمها مما مر معه، وجرى له شخصياً.

إن الجالس إليه يحس مباشرة أنه أمام مفكر كبير [ذي نظرة شاملة]، واسع التجربة، عالمي الثقافة، يشرف على الأمور والمشكلات إشرافاً، يطل عليها من شاهق ولا ينظر إليها من جانب، أو من تحت: وهكذا يُتاح له أن يحلل ويركب وأن يحيط بالكلّيات والجزئيات معاً، وأن يربط الأسباب بالنتائج، وأن يعطيك في النهاية الحكم السديد، والرأي الناضج العميق، الذي لا تحسّ معه بأي سطحية أو ابتسار»[١٠].

وسوف أعرِض في هذا الفصل ـ إن شاء الله ـ مصادر تكوينه الفكري في مباحث ثلاثة:

المبحث الأول
مصادر التكوين الفكري في البيئة الجزائرية

استمد مالك مصادر تكوينه الفكري، في البيئة الجزائرية من ثلاث جهات من القطر الجزائري.

الجهة الأولى: تبسة

ففي تبسة تلقى مالك تكوينه الأول، حيث كان يسكن مع والديه أيام طفولته وكان يستمد مصادر تكوينه الفكري فيها من الأماكن التي يذهب إليها في تلك المدينة كالأسرة، والمسجد، والمدرسة، وبيئة المدينة بما تحويه من عادات وتقاليد شعبية ونحو ذلك.

وسأتتبع تلك المصادر، مبيّناً مدى تأثيرها على تفكير مالك.

أ ـ الأسرة: كان لأسرة مالك أثر ملموس، في تحديد اتجاهه الفكري الذي عُرف به، فقد كانت أسرة محافظة، تتسم بعاطفة إسلامية واعية، وكان تأثير والديه من جانبين:

---

(١٠) إبراهيم عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي** ([د. م.]: مؤسسة الأقصى، ١٩٧٣)، ص ٨.

ـ **الجانب الإيماني**: حيث نراه يقول في إهداء كتابه **الظاهرة القرآنية**: «إلى روح أمي: إلى أبي: الوالدين اللذين قدّما لي في المهد أثمن الهدايا: هدية الإيمان»[١١]، فقد حرصا على توجيهه الوجهة المستقيمة؛ من طرف الأم التي كانت تتّسم بالحكمة في التربية والتوجيه، والأب الذي قد فرض هيبته واحترامه في المنزل وكانت طريقته في التربية تأخذ طابع العنف أحياناً حيث يلجأ إلى الضرب لتقويم اعوجاج ابنه[١٢].

ـ **جانب التوجيه العلمي**: فقد حرصا على تعليم ابنهما، فألحقاه بالمكتب القرآني[١٣]، ثم بالمدرسة الوحيدة في البلد حينما أتيحت له الفرصة[١٤]، وحرصاً في ما بعد على أن يدفعا به في الطريق العلمي، فأرسلاه إلى قسنطينة[١٥]، ومن بعد إلى فرنسا[١٦].

وإلى جانب تأثير والديه كانت جدته لأمه، تصب تأثيرها في نفسه، من خلال القصص التي كانت تحكيها للأطفال ومنهم مالك، ففي حلقتها تلقي الدروس الأولى في الأخلاق، والتمييز بين الخير والشر، فهو يتحدّث عن تلك الدروس وأثرها في نفسه قائلاً: «فأصبحت طفلاً تبسياً[١٧] بين أترابي، وتعرّفت في هذا الوسط الجديد علي، وفي هذه الأسرة الفقيرة جداً، بجدتي لأمي، الحاجة زليخة.

وهكذا دخلتُ مع أحفادها الآخرين، في حلقة دروسها على الخير، وهي تصوّر لنا كيف يجد عمل الخير جزاءه، وعمل الشر عقابه، بقصص وحكايات أخّاذة.

تعلمت من جدتي أن الصدقة من (أول) الموضوعات في عناية الإسلام وسبله الأخلاقية، وكانت إحدى قصص جدتي في موضوع الصدقة، هي

---

(١١) مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٨.
(١٢) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٧، ٢٥ ـ ٢٦، ٦١ و٦٥.
(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.
(١٧) نسبة إلى مدينة تبسة.

التي حركتني وأنا في السادسة أو السابعة من العمر، في العمل الذي أراه فعلاً أجدى عمل أعتز به في حياتي»[١٨].

«إن ضميري تكوّن في تلك المدرسة على وجه الخصوص، كما كشفت لي عملية استقصاء عن الباطن، وأنا ابن الثلاثين من العمر»[١٩].

وفي حلقة الجدّة، تعرَّف على الوجه البشع للاستعمار، من خلال ما تنقله الجدّة لهم من أخبار أسرتها، وما مرّ بها من المصائب بسبب الاحتلال، فكان للمأساة فعلها في مخيلته[٢٠]، وربما كانت البذرة الأولى لذلك الموقف الذي تبنّاه من الاستعمار طيلة حياته.

وإلى تأثير أسرته، ولا سيما تلك الجدة يرجع سبب انتماءه إلى تلك الطائفة المعروفة باتجاهها الوطني، وعاطفتها الدينية، وذلك حينما كان في مدرسة الدروس المتممة في قسنطينة. يقول في ذلك: «في صف السيد مارتن[٢١]، حيث كان ثمة ثلاث عشائر، كنت أنتمي إلى عشيرة المدرسيين على الرغم من كل شيء، وما كنت أدري الطبيعة الدقيقة للشعور الذي كان (يحدّد) الخط الفاصل بين المعلمين المقبلين[٢٢]، والمساعدين الطبيين المقبلين، ورجال القضاء المسلمين المقبلين ولكن يبدو لي أنّ كل عشيرة كانت تدرك هذا الشعور، (أما) المدرِّسون المقبلون الذي كنت بينهم (فقد) كان الشعور برسالة وطنية يتملكهم، وكانت تربية الأسرة ذات أثر في الفصل بين هذه العشائر»[٢٣].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦، أما ما يشير إليه مالك فقد كانت والدته أيام فقر الأسرة، تعوض أطفالها عن النقص الذي يكون في وجبات طعامهم طيلة الأسبوع، بوجبة استثنائية يوم الجمعة، وفي إحدى الجمع حين كان يأكل نصيبه من تلك الوجبة الاستثنائية سمع فقيراً يسأل عند الباب فقدم له النصف المتبقي من وجبته. يقول في ذلك: إن قصة من قصص جدته رجعت لذاكرته فانطلق وقدم ما تبقى من وجبته إلى المتسول.

«هذه هي القصة بكل بساطة: فعندما تذكرتها بعد ربع قرن، في محاولة فحص للباطن بباريس أدركت ما كنت أدين به للمرأة العجوز». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

(٢١) مارتن: هو المسؤول عن مدرسة الدروس المتممة التي تعادل المرحلة الإعدادية.

(٢٢) يقصد في المستقبل لأن تلك المدرسة تعد ثلاث فئات من الطلبة، المعلمين والمساعدين الطبيين، ورجال القضاء المسلمين.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٧٩.

«وأعتقد أن عشيرة المدرسيين المقبلين لدى (مارتن) كانت تعرف على وجه الخصوص بعاطفة دينية، يتفاوت الناس في إدراكها إدراكاً واضحاً، وإذ أستعيد الذكرى أدرك أن جدتي زليخة هي التي خصصتني للمدرسة»[٢٤]، وذلك بما غرست في نفسه من عواطف خيّره، وحب لعمل الخير من خلال قصصها التي كانت تحكيها في طفولة مالك[٢٥].

ب ـ **المكتب القرآني**: انتظم مالك في حلقة المكتب القرآني حين عودته إلى تبسة[٢٦]، واستمر يدرس فيه لمدة أربع سنوات، إلّا أن تقدُّمه في الدراسة كان ضعيفاً جداً، حتى أنه لم يتعلم في تلك المدة كلها سوى حزب سبح لله[٢٧].

استمر مالك في المكتب حتى بعد دخوله المدرسة الفرنسية، فكان يدرس على فترتين، في المكتب والمدرسة، ولكنه منذ ذلك الوقت، بدأ يلاحظ الفارق بين المدرستين، ولا سيما أسلوب معاملة المدرِّسين لطلابهم، بحيث لم يستطع تحمل الوضع، فآثر الفرار من المكتب، وتحمّل عقوبة والده وعقوبة مدرِّس المكتب، الأمر الذي أدّى به إلى زيادة الفرار، وإساءة السلوك في المدرسة والمكتب معاً فقرّر أبواه لذلك سحبه من المكتب، فخرج منه من دون فائدة تذكر[٢٨].

ج ـ **المدرسة الفرنسية**: ظلت الحكومة الاستعمارية في الجزائر فترة متذبذبة، بين نشر التعليم بين الجزائريين وعدَمه في الفترة ما بين دخول الاستعمار للجزائر عام ١٢٤٦هـ ـ ١٨٣٠م، إلى عام ١٢٩٨هـ ـ ١٨٨٠م، ولكنها استقرت أخيراً على نشره[٢٩]، وكانت تهدف من وراء ذلك إلى

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١، ولعل المقصود الفئة المعروفة بوطنيتها وعاطفتها الدينية، وليست المدرسة، وبهذا يستقيم المعنى بخلاف المدرسة ففيها ثلاث فئات ولكل فئة اتجاهها.

(٢٥) انظر: ص ١٤٤ ـ ١٤٥ من هذا الكتاب.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٧) لم يشر مالك إلى حزب محدد، ولعله يرجع إلى أقل شيء، حسب إشارته إلى ضعف تحصيله، فلعله يعني «سورة الصف» التي هي في آخر الحزب (٥٥). انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٩) انظر: تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ط ٣ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ١٣٩.

حمل الجزائريين «على تشرب روح العظمة الفرنسية، وإيجاد ساعد قوي منهم لفرنسا، وبالتالي إدماجهم في شعبها، وحملهم على التجنس بجنسيتها، وليس رفع مستواهم الذهني والفكري والاجتماعي والحضاري والثقافي»[٣٠]، ومما يعزّز ذلك ما كانوا يقدّمونه للجزائريين من تعليم «هزيل من الدرجة الثانية، أو في مدارس خاصة بهم مفصولة عن مدارس أبناء الأوروبيين أطلقوا عليها اسم (المدارس الفرنساوية الإسلامية) تنقصها التجهيزات الضرورية كما ينقصها المعلِّمون الأكفياء»[٣١].

«وقد كان التعليم الخاص بالجزائريين فرنسياً مئة بالمئة في المرحلة الابتدائية، وفرنسياً ٩٩ في المئة في المرحلتين الثانوية والعالية»[٣٢].

هكذا كان وضع التعليم في المدارس الفرنسية، أيام التحاق مالك بالمدرسة الفرنسية الوحيدة في تبسة؛ ولأنه من الجزائريين كان عليه أن يدخل القسم الذي يعدّه للدراسة في الأقسام التي يدرس فيها أبناء الأوروبيين.

يقول في طريقة دخوله لتلك المدرسة: «كان على أبناء الأهالي، مثلي أن يدخلوا فيها (القسم الرابع)، ذلك القسم الذي كان مقام (التطهير)[٣٣] الذي يقضون فيه بضع سنين، قبل الدخول في الأقسام العادية، من طريق امتحان يؤهلهم للقسم (الثاني) مباشرة، أو القسم (الثالث)، فكان لي الحظ أن أدخل القسم الثالث ذات يوم»[٣٤].

كان مالك متفوقاً في الدراسة، يقول في ذلك: «وأجرى علينا امتحان من أجل ترتيب صفوف القسم، فكنت الأول مستحقاً بذلك أن أكتب واجبات ذلك اليوم على الصفحة الأولى مما كان يسمى (كراس القسم) الكراس الذي يتناوله بدوره حسب الترتيب كل تلميذ، يوماً بعد يوم»[٣٥].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٣) يشير بذلك إلى التفرقة التي كان يمارسها الاستعمار في مجال التعليم بين أبناء الأهالي، وأبناء الأوروبيين، حيث لا يقبل أبناء الأهالي إلّا بعد دراستهم في بعض الفصول، لتهيئتهم للدراسة التي يسجل فيها أبناء الأوروبيين مباشرة.

(٣٤) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

وكان إلى جانب ذلك مُجِدّاً في دروسه، مواظباً عليها، وقد بدأ قراءاته الأولى ـ خارج المقررات الدراسية ـ في تلك الفترة، حيث كان في نهاية الأسبوع يطّلع على تاريخ الحرب في مجموعة من الصحف يجدها عند أحد البقالين، يقول في ذلك: «وقد غُصت في قراءتها ويزداد اهتمامي، وشغفي بها، كلما ازدادت الصور في الملازم»[٣٦].

ويظهر أن تلك القراءات كانت البداية بالنسبة إليه، إذ لم يُشِرْ قبلها إلى أي نوع من القراءات، سوى ما يقرؤه في مواده الدراسية المقرّرة.

واصل مالك دراسته دون انقطاع، ما عدا تلك الفترة التي سافر فيها إلى قسنطينة[٣٧] مع والده، فقد انقطع خلالها عن المدرسة فترة، ثم واصل بعد عودته من قسنطينة حتى أتم الدراسة الابتدائية في تلك المدرسة مختتماً بذلك مرحلة من حياته، ومبتدئاً بمرحلة أخرى.

يسجِّل مالك ذكرى تلك الفترة، وما كان لها من أثر في حياته في ما بعد فيقول: «نجحت في الشهادة الابتدائية، وقد ترك هذا الامتحان ذكرى في نفسي، فقد كان يسهل عليَّ طوال السنة أن ألاحظ، بتسجيل درجاتي، ودرجات الثلاثة أو الأربعة الأوائل في الصف، أني كنت الأول.

ولم أتربع مع ذلك قط المكان الأول في غضون السنة لأن (الأب آدم)[٣٨] ـ كما كان يدعى معلمنا ـ كان يجعل دفتر العلامات في يد طفل فرنسي.

وفي شهادة الدراسة الابتدائية، لم أبلغ إلا الدرجة (الجيدة) على حين أن رفيقي الفرنسي الصغير كان ينال الدرجة (الجيدة جداً)»[٣٩].

د ـ **الرحلة إلى قسنطينة**: رحل مالك مع والده إلى قسنطينة، في أثناء الدراسة في المرحلة الإبتدائية، تلك الرحلة التي يرى أنها غيّرت مجرى حياته[٤٠].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٣٧) سيأتي الكلام عن أثر تلك المرحلة بعد هذه الفقرة.
(٣٨) الأب: لقب الكاهن، ففي النص دلالة على أن المدرس كاهن. الرائد، بجيران مسعود، مادة أب.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

فقد أتاحت له فرصة الموازنة بين مجتمعين، لكل منهما ما يميزه عن الآخر، فأضافت بذلك إلى ما لديه بُعداً جديداً، شعَر معه بتحوّل في نفسه، وأثر في فكره.

فهو بعد عودته يقول عن الآثار التي خلَّفتها في كيانه: «طويت في نفسي شيئاً من تلك الفترة، وكانت الأمور تنتظم فيَّ من تلقاء نفسها.

ففي تبسة كان فكري يدركها من زاوية الطبيعة والبساطة، وفي قسنطينة كانت تبدو لي من زاوية المجتمع والحضارة»[٤١].

حيث كانت تبسة في تلك الفترة، لا تزال أقرب إلى الفطرة، ومعالم البداوة فيها واضحة، بخلاف قسنطينة التي قطعت شوطاً في مجال المدينة، ومن أهم ملاحظاته حولها آنذاك نظام السكن، والشوارع المرصوفة، والإنارة بالكهرباء والرائي إضافة إلى الذوق الذي يتحلى به أهل تلك المدينة والذي يتّسم بالرّقة والأدب، وكل ذلك لم يكن يراه في تبسة، مما أوجد لديه الاحساس بالفارق بين المدينتين، وبالتالي الإحساس بالفارق بين المجتمع المتحضّر والمجتمع البدائي[٤٢].

هـ ـ المحيط الاجتماعي في مدينة تبسة: إن المحيط الاجتماعي بما يحويه من أعراف، وتقاليد، وعادات، يترك أثره في حياة الشخص الذي يعيش فيه، مهما بلغ ذلك الأثر من قلة أو كثرة، وقد يكون له الأثر الأول في توجيه حياة بعض الأشخاص، ويرسم مالك ـ رحمه الله تعالى ـ من خلال مذكّراته صورة لذلك المحيط الاجتماعي، الذي كان يمارس فيه حياته، ويذكر تأثيره في وعيه وإدراكه من خلال التيارات التي سادت البيئة في ذلك الوقت.

فالبيئة في تبسة كانت تميل إلى البداوة، بسبب جوار العشائر البدوية، وقد جعلها ذلك أكثر استمساكاً بأخلاقها، وأقل تأثراً بالاستعمار من غيرها[٤٣].

ولقد كان لذلك أثره في حياة مالك الذي نشأ في ذلك المجتمع

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤١.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.

البدوي فاحتفظ ببعض مزاياه البدوية[٤٤]، وفي ذلك المجتمع كان الممثّل للاتجاه الديني أصحاب الطرق، الذين كانت لهم هيمنة على الحياة الاجتماعية، وفرض عادات معينة على الناس[٤٥]، وإلى جانب ذلك كان هناك اتجاه آخر لا يزال ـ آنذاك ـ في بدايته، ولم يأخذ بعداً قوياً، وهو تأثير المسجد بواسطة إمامه، الذي كانت له دروس بعد صلاة العشاء[٤٦]، وكانت تلك الدروس بداية ظهور الأفكار الإصلاحية في المدينة، التي ما لبثت أن أخذت بزمام القيادة في المجتمع ممثَّلة في التيار الإصلاحي الذي تقوده وتوجِّهه جمعية العلماء في الجزائر[٤٧].

هذا عن الاتجاه الديني، أما **الجانب السياسي** فهو ـ في ما يبدو ـ موسمي لا يعدو فترة الانتخابات، وفي ذلك يقول مالك: «كانت المدينة هادئة، ولم تكن أشياء تخرج فيها عن المعتاد، إلّا الانتخابات، لأن المدينة كانت ذات مزاج سياسي، فكان فيها صفّان يتصارعان على مقاعد البلدية»[٤٨].

فكانت بذلك مدينة تبسة «مليئة بالحيوية، يعيش أهلها في جو سياسي تملؤه حرارة من حين لآخر، أيام الانتخابات الصاخبة»[٤٩].

وأما **الجانب الشعبي للمدينة**: فكانت ألوانه تُعرض في أيام السوق، فمنها حلقة القصاص الذي يقص ملحمة علي (رضي الله عنه)، وحلقة الحاوي الذي يعرض ثعابينه، وحلقة الألعاب الرياضية. وفي الليل هناك حلقة القاص الذي يحكي حكايات ألف ليلة وليلة، أو ملحمة بني هلال، وحلقة إمام المسجد الذي يلقي دروسه بعد صلاة العشاء[٥٠].

هذه صورة المحيط الاجتماعي في تبسة ـ آنذاك ـ ولا شك في أن

---

(٤٤) انظر: **جوهر الإسلام** (تونس)، السنة ٣، العدد ٣ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠)، ص ٣٢.

(٤٥) انظر مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ و١٣٦.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

(مالكاً) قد تأثر بذلك المجتمع، وهو يحتك بجوانبه المختلفة، ويرى تلك المشاهد التي تمثِّل ماضياً في طريقه إلى الزوال، ونوراً مرتقباً بدأ يشع من جوانب المسجد ليقتلع عوامل التخلف من أنفس أولئك القوم.

يقول عن تأثير تلك البيئة: «فكانت المدينة تكون بهذه العناصر المتنوعة بوتقة ثقافية تلتقي فيها بقايا الماضي، وبوادر المستقبل.

وكان وعيي يتكوَّن تحت تأثير التيارين»[٥١].

هذه مصادر تكوينه الفكري في تبسة، أما تأثيره التالي لذلك فقد استمدّه من:

الجهة الثانية: قسنطينة

رحل مالك إلى قسنطينة، بعد أن نجح في امتحان المنح[٥٢]، ليكمل دراسته هناك، فكان رحيله، بداية مرحلة جديدة، كان لها أثر كبير في تعيين وجهته، حيث فتحت الآفاق أمامه لمواصلة تكوينه الفكري، وكان يستمد تكوينه في تلك البيئة من ثلاثة مصادر:

أ ـ المدرسة وبيئتها: التحق مالك بدروس تمهيدية، في مدرسة الدروس المتممة، لدى (مارتن) وذلك لتهيئته لدخول المدرسة التي يواصل فيها تعليمه[٥٣]، كما التحق بدروس الشيخ عبد المجيد في اللغة العربية تمهيداً لما قرّره والده من قبل، من أجل تعيينه موظفاً في العدل الإسلامي[٥٤].

فكان لتلك الدراسة التمهيدية أثرها في تفكيره، ومن أهم ما اكتسبه في تلك المدرسة، الاتجاه للنقد الاجتماعي ولا سيما في مجتمع ما بعد الموحدين، وحب القراءة وتذوق المطالعة، يقول عن تحصيله في تلك المدرسة: «إن هذا الشيخ ـ يقصد الشيخ عبد المجيد مدرِّس اللغة العربية ـ من (جهة)، والسيد مارتن من (جهة أخرى) كوّنا فيّ روحي

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

من بعد العادتين اللتين عينتا ـ أو كادتا ـ ميولي الفكري»[٥٥].

فقد كان الشيخ عبد المجيد يمقت تلك التقاليد البائدة في المجتمع المسلم كالمرابطية، وينقم على الإدارة الفرنسية في إساءة تصرفها، وشطط إدارتها، غارساً بذلك حاسة النقد الاجتماعي لدى تلامذته، وكان الطلبة يفضّلون الحديث في هذه الموضوعات على دروسه في النحو[٥٦].

أما عن تأثير (مارتن) فيقول: «كان يُغْني مفردات تلاميذه، ويغرس في روحهم تذوق التعبير، وفنه، وكان يقرأ لنا أحسن موضوعات التعبير، موضوعات الكبار الذين قد قضوا لديه أكثر من سنة، وكانت تلك الموضوعات روائع صغيرة. أما أنا فقد غرس فيَّ تذوق المطالعة على وجه الخصوص، وكان يعير الكتب بعد ظهر كل سبت»[٥٧].

وفي نهاية السنة تمكَّن مالك من تجاوز الامتحان بنجاح، ودخل المدرسة المعادلة للثانوية، بعد أن فاتته فرصة الدخول في الثانوية، لتأخّره في الدراسة الابتدائية، وتجاوزه السن المقررة للدخول فيها[٥٨].

وفي المدرسة كان التأثير الفكري من جانبين:

ـ **الجانب السلفي الإصلاحي**: ممثلاً في الشيخ المولود بن موهوب الذي كان ينتهج المنهج السلفي، ويحذِّر الطلّاب من الوقوع في البدع والخرافات.

ـ **والجانب الديكارتي**[٥٩]: ممثلاً في الأساتذة الفرنسيين، ولا سيما (بوبرته) الذي كان له تأثير على مالك بما يشير به على تلامذته من قراءات.

يقول في ذلك: «كان الشيخ المولود بن موهوب يدرّب فكرنا،

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٥٩) نسبة إلى رينيه ديكارت، المولود سنة ١٥٩٦م، وهو فيلسوف فرنسي، وعالم رياضي أقام فلسفته على الشك المنهجي، أحدثت رسالته (مقال في المنهج) تأثيراً كبيراً. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٨٣٤.

وروحنا إذاً على اقتفاء السنّة، وكان ما يرِدُنا من عناصر شرقية جديدة، يعزِّز هذه السنة في فكرنا بعض التعزيز.

وكان معلِّمونا الفرنسيون من (جهة) يسكبون في فكرنا وروحنا محتوى ثقافة ديكارتية، تبدِّد ذلك الضباب الذي ينمو في الفكر الأسطوري الذي كان يتواءم وضلالات الاتكال على أشخاص لا يملكون للناس ضراً ولا نفعاً، تلك البدع المنتشرة في الجزائر حينذاك»[٦٠].

فكان الجانبان السلفي والديكارتي يفعلان فعلهما في تنقية العقول وتوجيهها الوجهة السليمة، فالأول يدله على الطريق السليم للإيمان باقتفاء طريق الكتاب والسنّة، والآخر يمنحه المنهج العلمي.

أما عن تأثير الأستاذ بوبرته على مالك فيقول عنه: «أما أنا، فالأستاذ بوبرته على وجه الخصوص، هو الذي فتح لي الآفاق الجديدة، وما كان جلّ ذلك لدروسه في التاريخ القديم، والأدب الفرنسي - مع أن ذلك لم يعدم نفعاً - ولكن للقراءات التي كان يشير بها علينا على وجه الخصوص»[٦١].

لذلك كانت حصة بوبرته في المنزلة الأولى لديه، في المحافظة عليها، لِما كان يحرز معه من تقدّم ملموس، إلى جانب التشجيع الذي يلقاه من ذلك المدرِّس حيث كان يعيره نسخته من جريدة **الأخبار الأدبية** تشجيعاً له وشداً لعزيمته[٦٢].

أما ما عدا ذلك من الدروس، فلم يكن يهتم بها لانشغاله بالقراءة، يقول في ذلك: «كنت من أولئك القوم الذين يقرؤون كل شيء ما عدا الدروس»[٦٣]. على الرغم أن القراءة لم يكن يُنظر إليها بعين الرضا في الجو المدرسي، حيث كانت الإدارة تراقب القارئين من التلاميذ، يقول مالك: «كانت قراءاتي ومطالعاتي تحت الرقابة وكنت أعرف أنه حينما

---

(٦٠) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

نذهب إلى الدروس، كان الشاوش (مراقب المدرسة) ودور نون (مدير المدرسة) يأتيان ليبحثا، وينبشا تحت فراشي حيث يحدث لي أن أخفي صحيفة **الإنسانية**»[٦٤].

وكان يجد في مكتبة المدرسة التي كانت تسمح بالإعارة مجالاً لاتساع قراءاته[٦٥]، التي كان يحرص ما استطاع على استثمار الوقت فيها، إلى درجة كبيرة، مما يسبب له المتاعب مع مدير المدرسة، حيث يريد مالك استثمار وقت الرياضة في القراءة، في حين أن مدير المدرسة يريد منه مشاركة زملائه اللعب[٦٦].

وهكذا ففي المدرسة كانت البداية لتكوين اتجاه معين تبنّاه مالك في ما بعد طيلة حياته، تعاون في تكوين هذا الاتجاه لديه، أساتذته في المدرسة، ولا سيما الشيخ المولود بن موهوب وبوبرته، وكان ذلك الاتجاه امتداداً لتلك البذور الأولى التي تلقّاها في المرحلتين؛ الأولى، والتمهيدية، فكانت مرحلة المدرسة بداية لنمو تلك البذور الأولى، حيث الجو المناسب، وذلك من حيث وجود الموجة وإتاحة الفرصة للقراءة، وتعميق التجربة، من طريق التعامل مع أفراد مدرسته ومع المجتمع الذي بدأ يسير نحو النهضة في ذلك الوقت، حيث كانت حركة الإصلاح تقوم بواجبها في النهوض بالمجتمع.

وعلى الرغم ممّا وصل إليه مالك من تطور فكري في تلك الفترة يكشف لنا جانباً غريباً من التفكير، كان يمارسه أيام الامتحانات، حيث كان يتعلّق بأشياء معينة يعزو إليها نجاحه في العام السابق لعامه الدراسي، فكان من أجل ذلك يكرّر ما كان يعمله في تلك الفترة السابقة من أعمال وحركات، وإيماءات، معتقداً أنها السبب في نجاحه في العام الماضي، ويُستغرب وقوع هذا اللون من التفكير من مالك الذي قطع مرحلة فكرية لا بأس بها، أهّلته للتخلي عن مثل تلك الاعتقادات الساذجة، ولكن ذلك لم يكن يصدر عن وعي منه، فربما حصل منه ذلك في ظروف معينة من

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩.

دون أن يُعمِل فيها تفكيره، فهو بعد أن يذكر ذلك ينتقد هذا التصرف منه يقول في ذلك: «كنت أعزو في فكري قيمة سحرية! إلى ذلك التردد عزواً غامضاً. وكان الأمر لا يتعلق إلّا بشيء ركيك.

أضرب على ذلك مثلاً: أني كنت غسلت قميصاً في (فترة ما من السنة الماضية التي نجحت فيها)، فكنت أشرع في فعله من جديد في تلك السنة في اللحظة نفسها على وجه التقريب وبالحركات والإيماءات نفسها (على ظن أنه كان من أسباب النجاح).... ذلك التفكير الصبياني يند عن رقابة فكري نداً كاملاً»(٦٧).

وفي البيئة المدرسية اكتشف مع رهط من أصدقائه تلك القاعة الأدبية في المقهى المجاور للمدرسة، وكان زبائنها من الطلاب من الذين يحبّون الهدوء والسكينة، وأصحاب المناقشات الدقيقة، والمتحدثين عن شيء ما والقلقين وكذلك محبّي العزلة أو الرومانتيين(٦٨) الذين يقرؤون للشعراء القدامى والمحدثين(٦٩).

فكان يقصد تلك القاعة مع أصدقائه، لمواصلة الحديث فيها بعد تناول الطعام(٧٠)، حيث أصبحت بالنسبة إليه، مصدراً للمعلومات، عن الأحداث، والأشياء المستجدة يقول في ذلك: «كان الاجتماع حول حدث سياسي، أو حدث يومي، أحياناً يتم في القاعة الأدبية من قهوة أبي عربيط. وما كنت أقرأ الصحف بعد، ولكن هذه الجلسات اليومية كانت تجعلني على بصيرة وبيِّنة من الأمر»(٧١).

ففيها كان يستمع إلى حديث المآثر البطولية، التي كانت تغذي فيه

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٦٨) نسبة إلى الرومانتيكية، وهي مذهب أدبي من أخطر ما عرفت الحياة الأدبية العالمية، سواء في فلسفته العاطفية ومبادئه الإنسانية، أم في آثاره الأدبية الاجتماعية. والكلمة تستعمل في الدلالة على الإنسان الحالم ذي المزاج الشعري، المنطوي على نفسه، ثم امتد معناها إلى ما يشمل شبوب العاطفة، والاستسلام للمشاعر، والاضطراب النفسي، والفردية، والذاتية، وتمثلت هذه الاتجاهات في الأدب الرومانتيكي. انظر: محمد غنيمي هلال، **الرومانتيكية** (بيروت: دار الثقافة؛ دار العودة، ١٩٧٣)، ص ٥ ـ ٦.

(٦٩) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

الروح الوطنية، فقد استمع في تلك القاعة إلى قصة ذلك الطالب التي يقول عنها: «كان واحد من الطلاب القدامى يسمى «الخطّاب» يتحلى بها[٧٢]. فقد استطاع بجرأته النادرة قبل سنة أو سنتين أن يبث الفوضى، وينشر الرعب من على منصات الخطابة المرتفعة العامة في ممثلي المستعمرين في مجلس قسنطينة العام.

ففي يوم كان أحد هؤلاء المنتخبين الأوروبيين يعلّق على سرقة بقرة لمستعمِرٍ قائلاً في خاتمة المطاف:

ـ إن واحداً من «الأهالي» طبعاً هو الذي سرق البقرة.

فانفجر «الخطّاب» الذي كان طالباً في سنته الرابعة حينذاك قائلاً من مقاعد المستمعين:

ـ ولم لا يكون السارق فرنسياً؟.

فطِنَت آذان الإدارة ذلك اليوم بأنه لم يكن لديها من ردّ على كلمات خطّاب، بينما كانت آذاننا يطيب لها أن تسمع ما يُثار من حديث عن ذلك الردّ القوي... الذي يطلق كلمة الحق مدوية عند سلطان جائر»[٧٣].

وكما استمع إلى تلك القصة، فقد استمع إلى قصص أخرى في هذا المضمار يقول عنها: «كان الحديث يثار عن ابن رحال[٧٤] وأصالته أيضاً.

وكان القوم يتحدثون عن الطبيب موسى[٧٥] طبعاً. لكنهم كانوا يتحدثون على وجه الخصوص عن الأمير خالد، لا من حيث كونه حفيداً للأمير عبد القادر، بل من حيث كونه ممثلاً للشعب الجزائري.

---

(٧٢) يقصد المآثر البطولية.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٧٤) ابن رحال: هو محمد بن الحاج حمزة بن البشير أحمد بن علي بن رحال ولد في ندرومة ـ بلدة جزائرية ـ سنة ١٢٧٧هـ/ ١٨٦١م وسافر إلى باريس عدة مرات للدفاع عن الجزائر وكان متمسكاً بدينه مظهراً لشعائره، منافحاً عنه، توفي في مسقط رأسه سنة ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. انظر: عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**، ٥ ج، ط ٤ (بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ج ٤، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٦.

(٧٥) لم أعثر على ترجمته.

... وأخذ القوم يتحدثون في ملأ من الناس أيضاً عن قائد اسمه مصطفى كمال[٧٦] يشدّ الخناق على الدول الاستعمارية.

... وقد كانت قصة الغازي مصطفى كمال، وعصمت إينونو[٧٧] في ضمائرنا مرادفة للتحرّر والخلاص في الوقت نفسه.

وكان الميل إلى تركيا ينتشر في البلد كله، ولكنّه كان منتشراً في الوسط المدرسي على وجه الخصوص أيضاً»[٧٨].

وفي تلك الفترة كان قد بلغ مستوى من الوعي جعله يدرك ما يعتمل في مجتمعه ويميّز بين أولئك الذين بدأوا يسيرون في طريق النهضة، والصنف الآخر الذي لا يزال يعيش في المرحلة السابقة للنهضة، فهو يقول: «كنت أعي في قهوة ابن يمينة ـ آثار ذلك التمزّق الفكري العقائدي الذي كان يجعل بدءاً من عتبة هذه المؤسسة أو من عتبة المدرسة حدّاً أدبياً معنوياً بين هؤلاء الذين يأخذون في البحث عن طريق دورته عالم العجائب، وأولئك الذين كانوا لا يزالون يقرؤون ألف ليلة وليلة.

وكنت بدأت أعي في شوارع قسنطينة تمزقاً اقتصادياً كان قد بدأ يُظهر آثاره منذ نهاية الحرب العالمية الأولى»[٧٩].

(٧٦) مصطفى كمال: ولد سنة ١٢٩٨هـ/ ١٨٨٠م وتسمى بأتاتورك بدلاً من مصطفى كمال ويعني ذلك (أبو الترك) ألغى الخلافة الإسلامية، وعمل على تغريب تركيا، فأعلن علمانية الدولة وحارب الدين الإسلامي واللغة العربية تولى رئاسة تركيا إلى أن مات سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م، وقد خدع به العالم الإسلامي في البداية ومن ذلك قصص البطولة والتحرر التي كان يتناقلها مالك وأصحابه في تلك الفترة. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٤٤، و**الرجل الصنم.. كمال أتاتورك**، ترجمة عبد الله عبد الرحمن، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٨)، وفي التقديم خلاصة عن حال الرجل.

(٧٧) عصمت أينونو: ولد في عام ١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م، سياسي وقائد تركي، كان الساعد الأيمن لمصطفى كمال في تحقيق أهدافه، وقد سار في ما بعد على منهاجه، تولى رئاسة تركيا منذ وفاة مصطفى كمال عام ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م إلى أن هزم في الانتخابات عام ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م. انظر: **الرجل الصنم.. كمال أتاتورك**، ص ٣٧١، ٥٢٣ و٥٣١؛ **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٢٩٢، وعبد الكريم المشهداني، **العلمانية وأثرها على الأوضاع الإسلامية في تركيا** (الرياض: المكتبة الدولية؛ دمشق: مكتبة الخافقين، ١٩٨٣)، ص ٣١٤ و٣٢٢.

(٧٨) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٠١ و١٠٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

أما عن تطوره الفكري فيقول: «كانت أفكاري تتخذ صورة متطورة جديدة، فقد صارت للأشياء معانٍ جديدة في نظري، فعندما كنت أذهب إلى دار خالتي بهية (زوجة جدّه لأبيه) كنت أشعر بالضيق والعذاب، وعندما كنت أسرح وأمرح مع صديقي الشواط. . . كانت عمليات غربة تعتمل في نفسي، في تلك الشوارع الأوروبية من قسنطينة، حيث كانت الدور الغنية، والثرية، والمترفة، تفجّر في عيني بؤس خالتي بهية أكبر تفجير»(٨٠).

حيث كانت تلك المرأة تعاني الفقر، وتسكن في دار قديمة بالية، إضافة إلى كونها امرأة معمّرة(٨١)، وقد توفي عنها زوجها منذ أمد(٨٢).

وقد كانت تلك الدار تبعث في نفسه ذكريات الماضي، يقول في ذلك: «كنت أعثر على ذكريات عتيقة يضمّخها شيء من التقوى في تلك الدار المتواضعة، فكان الداخل القسنطيني(٨٣) بتفاصيله الصغيرة الركيكة من الوجهة المادية يكلّم النفس مع ذلك عن ثقافة، وحضارة معينتين(٨٤)، لا ريب أنّ يد البلى تأتي عليهما شأن دار خالتي بهية. ولكن تفاصيله تحمل على الرغم من هذا البلى، شهادة تهيّج لواعج الفؤاد على الماضي ووعداً بالمستقبل يرين عليه اللبس والغموض»(٨٥).

وقد كان يشعر بذلك في قسنطينة، بخلاف تبسة التي كانت إلى الفطرة أقرب. يقول في ذلك: «إن مشاعري تختلف من تبسة إلى قسنطينة؛ فهنالك الحياة والطبيعة والإنسان القاسي البسيط هم الذين يكلمون روحي.

وها هنا التاريخ والمجتمع وروايته المرئية. . . رؤية كبيرة هي التي تستجوبني من غير أن أفهم دوماً هذه الاستجوابات من جهة أخرى، وكنت أشعر بها مع ذلك.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠ و٦٣. وقد توفي زوجها الذي هو جد مالك لأبيه قبيل تخرج مالك من المرحلة الابتدائية.

(٨٣) يقصد الجهة الداخلية من بيوت قسنطينة.

(٨٤) يشير إلى الثقافة والحضارة الإسلامية، حيث طابع البناء الإسلامي.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

ولكن كان في قسنطينة جانب المدرسة أيضاً، وكان يكلّمني أكثر... عن المستقبل، ولا سيما عندما أصبح الاحتكاك بين المدرِّسين، وبعض تلاميذ الشيخ ابن باديس أوثق في قهوة ابن يمينة»[٨٦].

ومن تأثيرات البيئة المدرسية تأثير محمد بن الساعي[٨٧]، الذي عرّفه به فاضلي زميله في المدرسة. يقول عن ابن الساعي وأثره عليه: «وينبغي أن ألحظ بين تلك التأثيرات، تأثيراً يمكن أن يكون فريداً. أعني تأثير صديقي محمد بن الساعي.

لم أكن قد تعرّفت إليه بعد، فقد ترك المدرسة قبل سنة من دون أن يتمّ دراساته فيها، ولكن خلَّف أثره فيها، وفاضلي الذي كان من باتنه[٨٨]، كان يحدّثني عنه، وكنت أتصور ما أسمعه عنه تصوراً مثالياً.

وابن الساعي لم يقتصر على أن يكون (سابقاً لي) موهوباً ذكياً، مثقفاً بالعربية والفرنسية، بل كان المرء يجد فيه أسوة حسنة، ويتّخذه رائداً هادياً، وشيخاً يقتدي به»[٨٩].

وقد ظل مالك وفياً لمحمد بن الساعي معترفاً له بالأستاذية، وتأثيره العميق فيه فهو يقول: «وقد دهش قوم، وهم يقرؤون كتاباً بعد ربع قرن، أن يجدوا فيه اسم ابن الساعي مذكوراً في الإهداء، باعتباره معلمي.

وربما كان لتلك الدهشة سبب مزدوج؛ ذلك بأن القوم في الجزائر بادي الرأي لم يتعودوا أن يروا مثقفاً يقدّر مثقفاً آخر حق قدره، في ما يعتقد أنه مدين له به وبعدئذٍ لأن (معلمي)، وشيخي، وقد زلّت به القدم في وسط دراساته ـ لأسباب نفسية واجتماعية في الوقت نفسه ـ لم يعد يقدّم إلى أمثاله من المواطنين الصورة التي كان قد قدمها لي عندما كنت في السادسة عشرة من عمري.

ومع ذلك أثر فيَّ ـ والحق يقال ـ تأثيراً عميقاً، ولا سيما عندما

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٨٧) سيأتي الحديث عن أثر ابن الساعي في التكوين الفكري لمالك، وتوجيهه لدراسة شؤون العالم الإسلامي في المبحث الثاني.

(٨٨) إحدى المدن الجزائرية، وتقع إلى الجنوب من قسنطينة، وهي بلدة محمد بن الساعي.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

تعرّفت إليه بعد بضعة أشهر؛ ففي غضون سراحنا ومراحنا معه أنا وفاضلي بين أشجار الصنوبر، كنت أصغي إليه وأستمع قوله، وقد أخذت بمجامع قلبي طريقته في استخدام الآية القرآنية، استخدام تفسير اجتماعي، للحالة الراهنة للمجتمع الإسلامي»[٩٠].

كانت تلك هي الجوانب التي أثّرت في تكوينه في المدرسة وبيئتها، وقد استمر فيها أربع سنوات، إلى أن تخرّج منها مُنهِياً بذلك مرحلة أخرى من مراحل حياته[٩١].

ب ـ القراءة

لا شك في أن القراءة عامل مهم له تأثيره الواضح في تكوين الفكر وبنائه واتساع الأفق، وعمق النظر، والقدرة على التحليل والفهم، ولا سيما إذا كانت تلك القراءة موجّهة، وذات أساس سليم.

وقد توافر هذا لمالك، فقد رزق حب القراءة، فكان يقرأ منذ أن كان في المدرسة الابتدائية[٩٢]، وعند انتقاله إلى البيئة الجديدة في قسنطينة كانت الفرصة لديه أوسع، في متابعة القراءة، وتنوّعها، فلم يكن في البداية يقرأ في فن معيّن، بل كان يقرأ كل شيء[٩٣] يقع تحت يده، فكان كثير القراءة والمطالعة[٩٤].

وسوف أعرض هنا سيرته الفكرية، برصد أنواع قراءاته، ويمكن تصنيفها ـ على وجه التقريب ـ في أربع مجالات:

١ ـ **المجال الأدبي** (الشعر، والقصة، والرواية).

٢ ـ **المجال الصحفي** (الصحف والمجلات).

٣ ـ **مجال الفكر الإسلامي**.

٤ ـ **مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية** (التاريخ، والنفس، والاجتماع).

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

ففي المجال الأول: الأدب

كانت بدايته مع الأدب يوم كان تلميذاً في مدرسة الدروس المتمّمة (الإعدادية) لدى مارتن الذي كان يعير الكتب بعد الظهر من كل سبت، فقرأ مالك عنده روايات جول فرن كلها، وعدد لا بأس به من روايات الفروسية المسماة روايات **المعطف بلا أكمام والسيف**[٩٥].

وقرأ في ما بعد لـ بيير لوتي، وكلود فرير بعض قصصهما[٩٦]، كما قرأ لـ ميشيل زيفاكو سلسلة **أسرة بارديان**[٩٧] كلها[٩٨].

ومما قرأ أيضاً رواية **التلميذ** لبيير بورجيه[٩٩]، ويقول عن أثرها في نفسه: «فتَحَت لي تلك الرواية العالم النفسي الذي كان في وسع روح فتيّة مثل روحي أن تفقد فيه قدراً لا بأس به من وهمها، ومن براءتها أيضاً، ولا ريب أن هذا الأمر كان يمكن أن يذهب مذهباً أبعد أيضاً، ولكن دروس الشيخ موهوب؛ في علم الكلام، وسيرة النبي [(ﷺ)]، ودروس الشيخ ابن العابد في الفقه كانت قوّة مذكرة ترد فكري إلى وسط عادل.

زِدْ على ذلك أن الشيخ عبد المجيد، كان يستمر في تزيين دروسه بتأملاته حول اتجاهات المجتمع الفاسدة وعيونه، وشطط الإدارة، وكانت تأملاته هذه تبعث فينا حماسة منقطعة النظير»[١٠٠].

وقد اكتشف الأدب العربي القديم، واستطاع تذوّقه بواسطة زملائه في المدرسة يقول في ذلك: «ولا يفوتني أن أذكر أن قاعتنا الأدبية في قهوة أبي عربيط، كانت تقدّم لي فرصاً للمشاركة في أحاديث عن الأدب العربي، فكنت أكتشف روائعه الماضية، ووعوده الحاضرة، وقد استطعت مع بعض طلاب السنة الثالثة، والسنة الرابعة ـ تعينني على ذلك

---

(٩٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١.

(٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٩٧) ملحمة أحد فرسان الفرنسيين في القرن السادس عشر.

(٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

(٩٩) جول فرن، وبيير لوتي، وكلود فرير، وميشيل زيفاكو، وبيير بورجيه، من الأدباء الفرنسيين المعروفين.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

شروحهم - أن أقدّر حقّ القدر وحتى أن أتذوق العبقرية الشعرية الجاهلية، وعبقريات شعراء العصرين الأموي والعباسي.

وقد أثار امرؤ القيس[١٠١] اهتمامي، وأعجبني الشنفرى[١٠٢]، وجعلني عنترة[١٠٣] أحلم بالملحمة[١٠٤]، والفرزدق[١٠٥]، والأخطل[١٠٦]، وأبو نواس[١٠٧]، مارسوا ألواناً شتى في الإغراء في روحي»[١٠٨].

وكما اكتشف الأدب القديم في قاعة المقهى، فقد اكتشف في جماعة أخرى من زملائه الأدب الحديث.

يقول في ذلك: «وفي جماعة أخرى كنا نطرق المدرسة الحديثة[١٠٩]

---

(١٠١) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ولد نحو ١٣٠ سنة ق.هـ الموافق ٤٩٧م، يماني الأصل، مولده بنجد، أشهر شعراء العرب، مات سنة ٨٠ ق.هـ الموافق ٥٤٥ م. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ٨ ج، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٥١ - ٣٥٢.

(١٠٢) عمر بن مالك الأزدي، من قحطان، شاعر جاهلي يماني، من فحول الطبقة الثانية وهو صاحب لامية العرب، توفي نحو ٨٠ ق.هـ. الموافق ٥٤٥ م. انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٥٨.

(١٠٣) عنترة بن شداد بن عمرو العبسي، أشهر فرسان العرب في الجاهلية، ومن شعراء الطبقة الأولى من أهل نجد، عاش طويلاً، وقتله جبار الطائي سنة ٢٢ ق.هـ. الموافق ٦٠٠ م. انظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٦٩.

(١٠٤) ملحمة: هي قصيدة قصصية طويلة، جيدة السبك، تتوافر فيها الحبكة كما تتسم وقائع قصتها بالشرف والجلال، ويعالج فيها الموضوع على نحو يتناسب مع أعمال البطولة في أسلوب رائع، وسيرة البطل في العادة هي الموضوع الذي يربط كل أجزاء القصيدة، وتتنوع الملاحم عامة فمنها ما هو لشاعر واحد ومنها ما هو لمجموعة شعراء، ومن الملاحم العربية المعلقات وأما في النثر فمن أشهرها سيرة عنترة، وسيرة سيف بن ذي يزن. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٧٤١.

(١٠٥) همام بن غالب بن صعصعة التميمي الدارمي، أبو فراس، من شعراء الطبقة الأولى الإسلاميين، توفي وقد قارب المئة سنة ١١٠هـ الموافق ٧٢٨ م. انظر: الزركلي، المصدر نفسه، ج ٩، ص ٩٦ - ٩٧.

(١٠٦) غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو التغلبي الملقب بالأخطل (أبو مالك)، شاعر، نشأ على النصرانية في أطراف الحيرة بالعراق، ولد سنة ١٩هـ الموافق ٦٤٠م، وتوفي سنة ٩٠هـ الموافق ٧٠٨ م. انظر: عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين** (بيروت: مكتبة المثنى؛ دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٨، ص ٤٢.

(١٠٧) الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن صباح الحكمي بالولاء، أبو نواس، شاعر العراق في عصره اتصل بالخلفاء العباسيين ومدح بعضهم، ولد سنة ١٣٠هـ، وتوفي سنة ١٩٥هـ، وقيل غير ذلك. انظر: الزركلي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(١٠٨) مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٠٩ - ١١٠.

(١٠٩) كلمة مدرسة في الأصل الاصطلاحي، تعني أن مجموعة من الأدباء تشابهت أساليبهم =

بحافظ إبراهيم[١١٠]، والرصافي[١١١]، واكتشفنا ذات يوم (شعراء المهجر العرب)[١١٢]؛ جبران خليل جبران[١١٣]، وإيليا أبو ماضي[١١٤].

وقد كشفت لنا ترجمة **البحيرة** لـ لامارتين[١١٥] أيضاً لوناً جديداً، هو لون الأدب الفرنسي بترجمة أساتذة الأدب العربي المعاصر ومعلّميه.

كان المنفلوطي[١١٦] على رأس تلك المدرسة حينذاك، وقد جعلتنا نظراته «و» عبراته[١١٧] نتنفس الصعداء، ونطلق الزفرات الحرّى، ونلملم العبرات ونكفكفها»[١١٨].

= الفنية والمعنوية، وتقاربت، إلى أن ألفت مذهباً له جماعة تسمى باسم أبرز أديب يمثلها، ولا يلزم هذا أن يكون الأدباء يعرف بعضهم بعضاً. انظر: نسيب نشاوي، **مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر** (دمشق: مطابع الأديب، ١٩٨٠)، ص ١٢.

(١١٠) محمد حافظ بن إبراهيم فهمي المهندس الشهير بحافظ إبراهيم، ولد سنة ١٢٨٧هـ الموافق ١٨٧١م، ولقب بشاعر النيل، من مؤلفاته، ديوان حافظ توفي سنة ١٣٥١هـ الموافق ١٩٣٢م. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٦، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(١١١) معروف بن عبد الغني البغدادي الرصافي، ولد سنة ١٢٩٤هـ الموافق ١٨٧٧ م شاعر العراق في عصره. من كتبه ديوان الرصافي، دفع الهجنة، توفي سنة ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥ م. انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١١٢) شعراء المهجر العرب: يعرف بهذه التسمية الشعراء العرب المهاجرون إلى أمريكا الشمالية، وأمريكا الجنوبية. انظر: نشاوي، المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(١١٣) جبران بن خليل بن ميخائيل جبران الماروني، البشعلاني، اللبناني، شاعر، وناثر، ومصور، ولد سنة ١٣٠١هـ/ ١٨٨٣م وهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ومات في نيويورك عام ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م من آثاره الروح المتمردة. انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج ٣، ص ١١٠.

(١١٤) إيليا أبو ماضي: ولد سنة ١٨٨٩م، ولد في لبنان، وعاش في مصر أول حياته، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عاش حياته كلها هناك ومات سنة ١٩٤٧م. أصدر عدة دواوين شعرية. انظر: **الموسوعة الذهبية**، ١٢ ج (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧١)، ج ١، ص ٣٩.

(١١٥) لا مارتين: ألفونس ماري لوي دي: ولد سنة ١٧٩٠م، شاعر وروائي فرنسي أصاب نجاحاً كبيراً عندما نشر أول ديوان **خواطر شعرية** ويتضمن أربعاً وعشرين قصيدة، أشهرها البحيرة مات عام ١٨٦٩م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٥٤٣.

(١١٦) مصطفى لطفي بن محمد لطفي بن محمد حسن لطفي المنفلوطي، نابغة في الإنشاء والأدب، ولد في منفلوط إحدى المدن المصرية سنة ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م، اتصل بالشيخ محمد عبده اتصالاً وثيقاً، وله من الكتب **النظرات**، **والعبرات**، توفي سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٨، ص ١٤٢.

(١١٧) يشير إلى كتابي المنفلوطي **النظرات**، **والعبرات**.

(١١٨) مالك بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١١٠.

أما كتاب **أنتينيا**[119] الذي قرأه ذلك الوقت، فقد أثار لديه الحنين إلى الصحراء فكان يتتبع على مصوّر كبير للصحراء شعاباً، ومسالك خيالية إلى تومبكتو[120]، وقد ظلّت تلك الهواية ـ التي كان يمارسها وقت الفسح المدرسية ـ معه إلى ما بعد السنة الثانية[121].

ولدى بوبرته كان يصغي لتوجيهاته وإشاراته حول القراءة، تلك الإشارات التي فتحت أمامه آفاقاً جديدة، كما اطلع على أعداد الأخبار الأدبية، ومجلة **المؤتمرات** (*Comferehcia*)، التي كان بوبرته يعيرها له، فكان يجد فيها زاداً فكرياً، وعن طريق مجلة **الأخبار** الأدبية اكتشف رابند رانت طاغور[122].

أما عن تأثير ذلك اللون الجديد من الأدب الذي اكتشفه في تلك المجلة فيقول: «كان هذا الأدب الغريب ذا أثر في نفسي، وكان يُدخل بعداً جديداً في عالمي الفكري؛ فـ راليه[123]، وفيكتور هوغو[124]، وامرؤ القيس، وحافظ ابراهيم، كانوا يعطونه بُعدَيْ اللغة الفرنسية واللغة العربية، واكتشاف طاغور كان يضيف إليه بُعداً ثالثاً هو بُعد الفيدا»[125].

---

(١١٩) لم أعثر على ترجمته، كما لم أهتد إلى اسم كتابه، فمالك لم يشر إليه ولعله يدور حول المغامرة في الصحراء.

(١٢٠) تقدم التعريف بها.

(١٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦. رابند رانت طاغور: شاعر هندي، ولد بكلكتا، سنة ١٨٦١م، نال جائزة نوبل للأدب عام ١٩١٣ م مات سنة ١٩٤١ م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١١٤٧.

(١٢٣) هكذا في الأصل، ولعله رابلية وهو الأقرب، فلم أجد أديباً فرنسياً باسم (راليه) في حين أن (رابليه) من أشهر الكتاب الفرنسيين وهذه ترجمته هو: فرانسو رابليه، ولد سنة ١٤٩٠م، من كبار الكتاب الفرنسيين، توفي سنة ١٥٥٣م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٨٤٩.

(١٢٤) **فيكتور هوغو**: ولد سنة ١٨٠٢م، شاعر وروائي، وكاتب مسرحي فرنسي، من الكتاب الرومانسيين، توفي سنة ١٨٨٥م. انظر: المصدر نفسه، ص ١٩١٤ ـ ١٩١٥.

(١٢٥) **الفيدا**: كتب الهندوكية المقدسة، كتبت باللغة الفيدية، وهي اللغة الأم للسنسكريتية، وتضم أربعة أسفار هي: أ ـ (الريج فيدا) وهو أقدمها، و(السمافيدا) والبايورفيدا. وهذه الأسفار الثلاثة ثابتة، ويجب الالتزام بنواميسها في الهندوكية.

أما السفر الرابع (الأثرافيدا) فقد كتب في عهد متأخر، ولم يوضع في القانون إلّا بعد نضال طويل، وهو يعد سفر الفقراء بينما تعد الأسفار الأولى دين الأغنياء. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤٣.

«كان ثمة شيء آخر أيضاً: ففي تلك الفترة شرع جيلي في البحث عن المفرّ والتحرّر وهم لا يشعرون.

فلم تعد روحي تقتصر على الهيمان في اتجاه تومبكتو، بل أخذت تسبح بعيداً في الهند العجيبة أيضاً، فتملّكتني الهند التي لم أكن أدري من أمرها شيئاً، اللهم إلّا أنها كانت مستعمرة إنكليزية كما كانت الجزائر مستعمرة فرنسية.

كان إغراء شاعرها العظيم محرراً أيضاً، فالعبقرية لا تولد على ضفاف السين(١٢٦) أو التايمز(١٢٧) فحسب، بل قد تولد على ضفاف الغانج(١٢٨) أيضاً. فاكتسبت بطاغور ذلك اليقين المريح لإنسان مستعمَر.

وكان إغراؤه يحرّر فيَّ من العبودية التي كانت ثقيلة شديدة الوطأة ـ والتي لا تزال كذلك أحياناً ـ على روح المثقفين العرب تجاه عبقرية أوروبا وثقافتها.

لم أعد أذكر تلك القراءة الأولى لطاغور على وجه الدّقة، ولكنها سلخت جلدي الأفريقي بعض السلخ، وزلزلت مني الروح الأفريقي بعض الزلزلة، أما أنها قد نزعت عني مغلاقاً من مغاليق الاستعمار، كان يرين على قلبي، فذلك عين اليقين»(١٢٩).

وكان مصدر اهتمامه بطاغور في تلك الفترة أنه كان يثير في نفسه هموم جيل جده، تلك الهموم التي أدت بجده إلى الهجرة من بلاده فراراً من مساكنة المستعمر(١٣٠).

استمر مالك في قراءة الأدب إلى أن اكتشف الفلسفة ذات يوم، فلم يعد

---

(١٢٦) السين: نهر طوله ٧٧٠ ك. م.، في الجهة الشمالية من فرنسا. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥٧.

(١٢٧) **التايمز**: أحد الأنهار القصيرة في إنكلترا. انظر: هزاع بن عيد بن مبارك الشمري، المعجم الجغرافي لدول العالم (القاهرة: مطبعة التقدم، ١٩٨١)، ص ١٤١ و١٤٥.

(١٢٨) **الغانج**: أهم الأنهار في الهند. انظر: المصدر نفسه، ص ٥١٠.

(١٢٩) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(١٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

بعد ذلك يبحث عن الأدب، بل صار يبحث عن ذلك الاتجاه الجديد[١٣١].

المجال الثاني: الصحف والمجلات

ابتدأ مالك في قراءة الصحف منذ السنة الثانية في مدرسة قسنطينة، وكان لتلك الصحيفة الأولى التي قرأها أثر عظيم في تعيين وجهته، فقد اشترى صحيفة **الشؤون العامة لقسنطينة** وقرأ فيها خبراً عن ضابط إنكليزي جُرِح في مصر وقررت حكومة لندن تبعاً لذلك نفي الرئيس الوفدي سعد زغلول (باشا)[١٣٢] إلى جزر سيشل[١٣٣].

ومع الخبر كان تعليق وشرح في تلك الصحيفة التي تتبنى الدفاع عن مصالح كبار المستعمرين[١٣٤].

كان لذلك الخبر وقعه في نفس مالك، فقد ظل ـ كما يقول ـ حالماً مفكراً شارد الذهن بعد القراءة، من دون أن يكون لديه شيء دقيق واضح في فكره، فكل شيء كان يجري في أعماق كيانه، ثم سيطر على نفسه، وملك زمام أمره. يقول: «وأياً كان الأمر الذي كنت أشعر به في تلك اللحظة شعوراً واضحاً إنما كان عاطفة جديدة لم تعُدْ تفارقني من بعد طول حياتي، وكانت تهديني سواء السبيل من بعد في وجودي، فقد شعرت بأني وطني، ومنذ تلك اللحظة غدوت بادي الرأي، قارئاً مواظباً لكل الصحف»[١٣٥].

أخذ مالك بعد ذلك في اصطفاء قراءاته السياسية، وكانت صحيفة **الإنسانية** هي المفضلة لديه، يقول عنها: «كانت الصحيفة الشيوعية

---

(١٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٣٢) سعد باشا بن إبراهيم زغلول، ولد في أبيانه بمصر سنة ١٢٧٣هـ/ ١٨٥٧م، تعلم في الأزهر واتصل بجمال الدين الأفغاني فلازمه مدة من الزمن، انفرد بقيادة الحركة الوطنية ما بين ١٣٣٧هـ/ ١٩١٩م، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م. توفي سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٣، ص ١٣١.

(١٣٣) **جزر سيشل**: مساحتها ٤٠٥ ك. م٢، تضم ٩٢ جزيرة بركانية في المحيط الهندي، على بعد نحو ١٦٠٠ ك.م. من زنجبار. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٠٥١.

(١٣٤) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٥١.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨١٥٢.

الإنسانية الصحيفة التي تُطئمن وتخفف من ظمئي الوطني أكثر من كل الصحف، فمقالات كاشان[١٣٦] وفايان كوتربيه[١٣٧]، كانت تنفخ أوداجي بغضبات مضرية، أو تريق ألواناً مخفّفة من العزاء والسلوان لقلبي»[١٣٨].

«كانت حوادث الريف تلهبنا في قهوة ابن يمينه، وتؤجج فينا مشاعر كان عنفها يشدني شداً قوياً.

وكانت قراءة صحيفة **الإنسانية** وحدها تُنزل السكينة عليَّ، فقد كان كاشان وفايان كوتربيه، يصبّان فيها جام غضبهما، ولعناتهما التي كانت تهدىء أعصابي»[١٣٩].

ومن الصحف التي كان يقرؤها أيضاً: **النضال الاجتماعي** لفيكتور سبيلمان[١٤٠] وكانت تلك الصحيفة تأتي من الجزائر (العاصمة) على غير انتظام[١٤١].

وفي صحيفتي **الإقدام**، و**الجمهوري** الأسبوعيتين، كان يتابع المعارك الصحفية بين الأمير خالد، وموريتو، وكان لمالك رأي في قلم الأمير خالد، إذ يقول: «ومهما كانت قيمة قلم بطلنا فأنا أعتقد بعد كل شيء، أنه كان أعلى من قلم خصمه، وما هو عين اليقين، هو أنه كان يثير عواطف وزوابع في أفكارنا ومشاعرنا وعواطفنا»[١٤٢].

أما عن تأثير صحيفة الأمير خالد **الإقدام** على تفكيره فيقول: «كانت **الإقدام** تضع في فكري الموضوعات السياسية الأولى الدقيقة، فكانت تفضح ما يصيب الفلاح الجزائري من انتزاع للملكية، كان يبلغ نسباً تفوق حد التصور في تلك الفترة.

---

(١٣٦) زعيم شيوعي فرنسي ولد سنة ١٨٦٩م، ظل زمناً طويلاً زعيماً للحزب الشيوعي في مجلس النواب، ومحرراً لصحيفته اليومية الشيوعية، انتخب عضواً لمجلس الشيوخ سنة ١٩٣٥م، توفي سنة ١٩٥٨م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٤٢٧.

(١٣٧) لم أعثر على ترجمته. ويبدو أنه أحد كتّاب الصحيفة.

(١٣٨) بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(١٤٠) لم أعثر على ترجمته.

(١٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

وكانت **الإقدام** تفضح تجاوز الإدارة الحدّ، وسياستها في إبقاء الجماهير الشعبية في جهل وجاهلية.

إن الأرقام التي كانت تعطيها عن المساحات التي تقطعها إدارة المستعمِرين وعدد الأطفال الجزائريين غير المسجّلين في المدارس، كانت تجعلنا على بيّنة من الأمر.

وقد سمعت أول مرة الحديث عن الشركة الجنيفية في سطيف، وعن الشركة الجزائرية في قلما»[١٤٣].

وكانت صحيفة **الراية** التي أسّسها دندن في عنابة، تسير على خط صحيفة **الإقدام**[١٤٤]، فكان مالك يقرؤها إلى جانب صحيفة **الإقدام**؛ لِمَا تُقدّمان له من زادٍ فكري، وإجابة عن ضياع ممتلكات الأهالي، واستغلال الاستعمار لتلك الممتلكات[١٤٥].

أما صحيفة **العصر الجديد** فيقول فيها: «كنت لا أزال أمتصّ منها ذلك الغذاء الروحي الذي كان يروي تعطشي لاستعلام أمور العالم الإسلامي.

ذلك بأن الصحافة الوطنية لتلك الفترة لم تكن تتحدث بعد عن الحزب، وعن المناضل»[١٤٦].

وكان بين حين وآخر يقرأ مجلة **المساكين**[١٤٧].

تلك هي الصحف والمجلات التي كان مالك يقرؤها، ويتابع من خلالها الأحداث، وما يطرح حولها من أفكار وآراء.

المجال الثالث: الفكر الإسلامي

اكتشف مالك في هذا المجال كتابين هما: **الفشل الأخلاقي للسياسة**

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(١٤٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٧.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
(١٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

الغربية في الشرق[١٤٨] لأحمد رضا[١٤٩] **رسالة التوحيد** لمحمد عبده[١٥٠] التي ترجمها إلى الفرنسية الشيخ مصطفى عبد الرازق[١٥١]، بالتعاون مع مستشرق فرنسي[١٥٢]، فكانت هذه البداية.

وعن تأثير الكتابين يقول: «أعتبرهما أبعد المنابع وأكثرها تعييناً لوجهتي الفكرية، وأخال أن ذينك الكتابين طَبعا جيلي كله في المدرسة بطابعهما، وأنا مدين لهما بتحوّل فكري منذ تلك الفترة بأيّ حال.

والواقع أن كتاب أحمد رضا الغني بوثائقه حول روائع المجتمع الإسلامي في أوج حضارته، كان يعطيني معياراً عادلاً لقياس فقره الاجتماعي الراهن، الذي يبعث على الأسى.

وكتاب عبده ـ وأنا أعني بهذا تمهيد مترجميه (المهم) حول غنى الفكر الإسلامي خلال القرون ـ كان يعطيني نقطة استناد للحكم على فقره الفكري الهائل في الحاضر»[١٥٣].

وكان لتلك القراءات أثر آخر، هو حفظ التوازن الفكري لديه؛ فهو

---

(١٤٨) وقد ترجم إلى العربية، بعنوان: أحمد رضا، **الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق**، ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي؛ قدمه محمد العروسي المطوى (تونس: دار بوسلامة، ١٩٧٧).

(١٤٩) أحمد رضا بك، تركي، كان يصدر جريدة **مشورت** بباريس، ثم رجع إلى تركيا، وتولى رئاسة مجلس النواب، ثم مجلس الأعيان في الدولة العثمانية أتاحت له إقامته بباريس اللقاء بشخصيات إسلامية مما أكسبه خبرة في مجال السياسة الخارجية. انظر: المصدر نفسه، ص ب.

(١٥٠) محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركمان، مفتي الديار المصرية، ولد في شنرا من قرى الغربية بمصر عام ١٢٦٦هـ الموافق ١٨٤٩م، عمل في التعليم وكتب في الصحف، شارك في مناصرة عرابي فسجن ونفي إلى الشام، وسافر إلى باريس وأصدر مع جمال الدين جريدة **العروة الوثقى**، ثم عاد إلى مصر، وتولى القضاء، ثم عين مستشاراً في محكمة الاستئناف، ثم مفتياً للديار المصرية واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن بالقاهرة عام ١٣٢٣هـ الموافق ١٩٠٥م، من آثاره: **رسالة التوحيد**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٧، ص ١٣١.

(١٥١) مصطفى بن حسن بن أحمد بن عبد الرازق، ولد عام ١٣٠٢هـ الموافق ١٨٨٥م، وتخرج في الأزهر، وتتلمذ على الشيخ محمد عبده، وأكمل دراسته في باريس وليون، توفي عام ١٣٦٦هـ الموافق ١٩٤٦م في القاهرة، من مؤلفاته: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**. انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١٥٢) هو برنار ميشيل.

(١٥٣) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

يقول: «كانت تلك القراءات لي قوة مذكرة أخرى، ذات طبيعة فكرية، منعتني من الفوضى في (الرومانتية)[١٥٤]، التي كانت الزي الشائع المنتشر حينذاك بين ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين»[١٥٥].

لذلك كان يعيد قراءة كتاب **الفشل الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق** لِما يرى من قيمته وأثره العميق في نفسه[١٥٦].

وكما اكتشف حالة المجتمع الإسلامي في غناه الاجتماعي السابق، وفقره الاجتماعي الراهن، اكتشف في كتابين آخرين، نوعين من فهم الإسلام وتطبيقه[١٥٧].

أما الكتابان فهما؛ **أم القرى** للكواكبي[١٥٨]، وكتاب **في ظلال الإسلام الدافئة** لإيزابيل أبرهارت[١٥٩]؛ وعن أثرهما يقول: «كان ذلك الكتاب ـ يقصد كتاب **أم القرى** ـ ذا أثر خارق في نفوسنا[١٦٠]، لطابعه الغامض العجيب وقد شعرت بصدمته، التي أكمَلَتها، الصدمة التي أحدَثها في نفسي، **في ظلال الإسلام الدافئة**..

كان هذا الكتاب الأخير يكشف لي إسلاماً شاعرياً، ولكنه إسلام غير مبالٍ أيضاً، يبحث عن النسيان في المخدرات.

بيد أن **أم القرى** كشف لي إسلاماً كان ينتظم حقاً للذود عن الحياض ويسعى إلى النهضة، لم يكن هذا الأثر إليّ وليد الخيال، لكنه كان ذا دلالة مع ذلك يعبّر عن الوعي، الذي كان يعتمل في العالم

---

(١٥٤) تقدم التعريف بها.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(١٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(١٥٨) عبد الرحمن بن أحمد آل الموقت، المشهور بالكواكبي، ويلقب بالسيد الفراتي، ولد بحلب سنة ١٢٧١هـ الموافق ١٨٥٥م، تجول في بعض دول آسيا وأفريقيا، رحل إلى مصر، واستقر فيها إلى أن توفى عام ١٣٢٠هـ الموافق ١٩٠٢م، من كتبه، **أم القرى**، **وطبائع الاستبداد**. انظر: كحالة، **معجم المؤلفين**، ج ٥، ص ١١٥.

(١٥٩) مستشرقة روسية، أسلمت، وتزوجت مسلماً، من بلدة عين الصفراء (الواقعة غرب البلاد الجزائرية بالقرب من الحدود المغربية)، توفيت في الجزائر سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨ م. انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٦٠) هو وزملاؤه، حيث كان يقرأ الكتاب معهم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الإسلامي، وفي بعض النفوس كنفس الكواكبي على أقل تقدير.

أما أنه لم يكن إلّا كتاباً وليد الخيال فما كنت أشك فيه، ومع ذلك لم يزدد أثره في شعوري إلّا عمقاً»[١٦١].

وأما المخططات الاستعمارية ضد الإسلام، فقد تعرّف عليها من خلال كتاب أوجيه يونج[١٦٢] **الإسلام بين الحوت والدب** ويقول عن تأثيره: «ويقيني مع ذلك أن أثره أجّج حمى العداء للاستعمار في روح جيلي»[١٦٣].

وفي كتاب آخر واجهته مشكلة تنصير المسلمين التي كان يسعى لها الأب زويمر[١٦٤]، يقول في ذلك: «بيد أن ثمة مشكلة كانت تثير اهتمامي على وجه الخصوص في تلك الفترة، تلكم هي مشكلة الأب

---

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠. وقد عبر مالك في هذا النص، عن تفكير الكاتبين، أو شعورهما الإسلامي المختلف، بكلمات: «إسلاماً شاعرياً»، «إسلاماً غير مبال».. إلخ، وهذا تساهل في التعبير، فالإسلام واحد، ولا يوصف بأنه شاعري، أو غير مبال أو نحو ذلك.

ومما لا يصح إيراده في هذا المقام قوله: «يبحث عن النسيان في المخدرات» في معرض ما ذكرته الكاتبة من أمور وصفها بأنها إسلام شاعري وإن كان مالك هنا لا يصف الإسلام بهذه الأوصاف باعتباره ديناً في مصادره المقدسة، وإنما باعتبار فهم المسلمين له، إذ هو يصف اكتشافه لنوعين من فهم الإسلام من خلال نموذجين، من النماذج الاجتماعية في العالم الإسلامي، نموذج المهتم بالجانب الروحي دون سواه من الجوانب الأخرى، ونموذج المهتم بالجوانب التنظيمية، السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية.

(١٦٢) **أوجيه يونج**: سياسي فرنسي، كاثوليكي ملتزم، إلّا أنه مع ذلك كان يتصف بالإنصاف في نظرته إلى الإسلام، وقد أنكر الحرب الصليبية الحديثة ضد الشرق الإسلامي، ونشر كتابه **استعباد الإسلام ـ الحرب الصليبية الجديدة**، كشف فيه عن الحرب الصليبية المعلنة ضد الإسلام من قبل النصرانية ممثلة في الفاتيكان وقائدها البابا، ورأى أن الصواب هو في إقامة العلاقة مع الإسلام لا في محاربته، فالحرب ليست في صالح فرنسا. ولعل هذا الكتاب هو ما يشير إليه مالك بالعنوان الذي ذكره في كتاب **مذكرات شاهد للقرن**. انظر: إتين دينيه وسليمان بن إبراهيم، **محمد رسول الله**، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٣٨.

(١٦٣) بن نبي، **مذكرات شاهد القرن**، ص ١٥٨.

(١٦٤) **صمويل زويمر**: رئيس المبشرين في الشرق الأوسط، تولى تحرير مجلة **عالم الإسلام** التي أنشأها مع ماكدونلد، وله مصنفات في العلاقات بين النصرانية والإسلام، أفقدها بتعصبه، واعتسافه، وتضليله قيمتها العلمية. منها: **يسوع في إحياء الغزالي**، و**بلاد العرب منذ الإسلام**، و**داخل عالم الإسلام**. انظر: نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ٣ ج، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ١٠٠٥.

زويمر. فالواقع أن ذلك الكاهن الآنغليكاني يطرح مشكلة جديدة على فكري؛ وهي مشكلة تنصير المسلمين، وكان يتحدّث عن ذلك في كتاب نسيت عنوانه(١٦٥)، كنا نتداوله بيننا، وكان يذكي أحاديث ومناقشات حامية الوطيس بيننا، كنا نتحدث من قبل عن لافيجري في وسطنا، وعن الأساليب المستخدمة(١٦٦) لتنصير صغار البسكريين(١٦٧)، وصغار البربر(١٦٨).

ولكن المشكلة اتّخذت وجهها الحق في نظري في الأب زويمر، كانت الحلبة تتغير بُعْداً في فكرنا والأبطال تتغير أسماؤهم؛ فالحلبة إنما كانت أفريقيا وآسيا والبَطَلان الإسلام والنصرانية»(١٦٩).

وعن موقفه الفكري من ذلك الصراع يقول: «لو أن مورينو غلب خالداً(١٧٠) لما عنى ذلك لي الشيء نفسه لو قيل لي: غلب الإسلام».

---

(١٦٥) لعله كتاب **العالم الإسلامي اليوم**، للقس زويمر، وقد استعرض الكتاب أ. ل. شاتلييه في الكتاب الذي ترجم بعنوان: **الغارة على العالم الإسلامي**. انظر: أ. ل. شاتلييه، **الغارة على العالم الإسلامي**، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، ط ٢ (جدة: الدار السعودية، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ٧٥ ـ ١٠٥.

(١٦٦) لما استحال على المبشرين الفرنسيين أن ينصروا أحد من أهل الجزائر بالقوة أو بالدعوة، أرادوا أن يصلوا إلى نفوسهم بسلوك الحيلة: عن طريق إنشاء مركز للتبشير يشبه في مظهره الحياة الإسلامية.

فاقترح (لافيجري) أن يجعل من مدينة بسكرة في الجزائر.. . زاوية نصرانية للتلبيس على المسلمين الذين كانوا يؤمنون الزوايا ويعرفون قيمتها الدينية واقترح أن تسمى الزاوية النصرانية بيت الله، ثم اقترح أن يكون لباس (قواد الصحراء) المسلحين النصارى الذين يعيشون فيها مشابهة للباس الإخوان المسلمين.. وقد ظن (لافيجري) أنه بذلك يستطيع التخلل بين المسلمين وصرفهم عن عقيدتهم، ولا سيما بدو الصحراء ولكن جهوده باءت بالإخفاق. انظر: مصطفى خالدي وعمر فروخ، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي**، ط ٥ (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٣)، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٦٧) نسبة إلى بسكرة إحدى المدن الجزائرية الواقعة في شرق البلاد بالقرب من شط ملغيغ.

(١٦٨) البربر أو شعب أمازيع (الأشراف الأحرار) نزح إلى شمال أفريقيا، وانتشر في ربوع المغرب وجهات من الصحراء الكبرى، وأطراف من مصرف، وبعض جزر البحر المتوسط، وكان ذلك قديماً، ولهم خصائصهم الجنسية وعاداتهم، وفي الجزائر طبقات مختلفة من البربر، بربر الشمال في الجهات الواقعة على طول الساحل، وبربر النجود العليا، وبربر التخوم الصحراوية وبربر الصحراء الكبرى. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٣٤٢.

(١٦٩) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٧٠) يشير إلى المعارك الصحفية الدائرة بينهما على صفحات **الإقدام**، و**الجمهورية** وقد سبقت الإشارة إليها.

ما كنت لأعرف في تلك الفترة أكان موقفي الفكري صحيحاً، أم غير صحيح على الصعيد السياسي، ولكن ذلك كان موقفي بحكم أمر يستعلي على عقلي.

كان ذلك فيَّ أشبه شيء بغريزة في كياني، وأنا أعلم اليوم أن الغريزة لا تخطئ»[١٧١].

وانطلاقاً من ذلك الموقف فقد بدأ مع زملائه في تحري الشهادات لصالح الإسلام؛ فاكتشفوا دينيه[١٧٢]، كما اكتشفوا غرونييه[١٧٣].

وممّا قرأه في تلك الفترة، وكان له أثر عظيم في أفكاره، ابن خلدون[١٧٤] في ترجمة سيلفستر دوساسي، و**مروج الذهب**[١٧٥] في ترجمة أخرى[١٧٦].

---

(١٧١) بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٧٢) اتين دينيه، ولد في باريس سنة ١٣٧٨هـ/ ١٨٦١م، مستشرق فرنسي، من كبار المتفننين في التصوير، أمضى جانباً من حياته في بلدة بوسعادة في الجزائر، أعلن اعتناقه للإسلام سنة ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، وأشهد على نفسه أنه قد اختار الإسلام منذ مدة طويلة، ولم يجهر به إلّا ذلك اليوم وقد سمى نفسه ناصر الدين، من مؤلفاته، **محمد رسول الله** بالتعاون مع سليمان إبراهيم توفي سنة ١٣٤٨هـ الموافق ١٩٢٩م. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ١، ص ٧٨ ـ ٧٩، ودينيه وابن إبراهيم، **محمد رسول الله**، ص ٧.

(١٧٣) فرنسي، كان عضواً في مجلس النواب، أسلم بعدما اطلع على مطابقة القرآن الكريم للمعارف الحديثة، ويقول: لو أن كل صاحب فن من الفنون، أو علم من العلوم، قارن كل الآيات القرآنية بما تعلم جيداً كما قارنت أنا لأسلم بلا شك إن كان عاقلاً خالياً من الأغراض. ويشير مالك إلى أنه كان يقيم الصلاة على نهر السين، أمام قصر بوربون. انظر: دينيه وابن إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١، وبن نبي، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(١٧٤) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الأشبيلي، ولد بتونس عام ٧٣٢هـ الموافق ١٣٣٢م، تولى عدة أعمال، واعترضته دسائس ووشايات، رحل إلى مصر واستقر فيها، وتوفي فجأة في القاهرة سنة ٨٠٨هـ الموافق ١٤٠٦م، من كتبه: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر** في سبعة مجلدات أولها **المقدمة** التي تعد من أصول علم الاجتماع. انظر: الزركلي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٧٥) لعلي بن الحسين المسعودي، وهو أهم مؤلفاته، كتاب تاريخي مشهور يتناول وصف الخليقة، وقصص الأنبياء، كما يتناول تاريخ الفرس، والسريان واليونان، والعرب القدماء، والتاريخ الإسلامي إلى وفاة المؤلف. انظر: الموسوعة الذهبية، ج ٥، ص ٩٠٨.

(١٧٦) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ١٩٨.

المجال الرابع: الفلسفة والعلوم الإنسانية

كانت البداية في هذا المجال، في ذلك اليوم، الذي استعار فيه، من مكتبة المدرسة كتاباً جامعاً[١٧٧] لكونדياك[١٧٨]، فقد أثّر فيه ذلك الكتاب تأثيراً عميقاً بحيث كان سبباً في تغيير اتجاهه إلى الاهتمام بالفلسفة، والعلوم الإنسانية، بدلاً من الاهتمام بالأدب، فهو يقول عن أثره: «لقد أسرني الكتاب الذي كان كبير الحجم وصعب الفهم على مبتدىء مثلي، فتخلّيت عن إنشاء مسالك خيالية إلى تومبكتو في أوقات الفسحة، ولم أعد أشعر باللذة أيضاً في رسم رأس الشيخ ابن العابد وكل ما هنالك أني كنت أقرأ كونדياك حتى ساعة أبي كمية[١٧٩].

وكنت أقرؤه في المهجع أحياناً مع شريف زرقين... وجملة القول أن كونדياك أمسى كتاب وسادتي.

أفهذه الفلسفة؟

توجيه تفكير الإنسان من فكرة معلومة إلى فكرة مستنتجة، ومهما يكن من أمر فإن عقلي تبنّى تلك الرياضة، كما يتبنى بعضهم، لعبة كرة المضرب (التنس) اليوم.

وأنا لا أدري ما جنيت علمياً من كونדياك، ولكني أعرف أن كتابه وضع عقلي وأفكاري، وحب الاطلاع، أو ثقافتي - بكلمة واحدة - في اتجاه ما»[١٨٠].

فكان لذلك يبحث عن الكتب في ذلك الاتجاه الجديد، وذات يوم

---

(١٧٧) لم يشر مالك إلى اسم ذلك الكتاب، مع تعدد مؤلفات (كونדياك).

(١٧٨) ولد سنة ١٧١٥م، قسيس وفيلسوف فرنسي، اعتنق مذهب (لوك)، فكان زعيم الحسية في وطنه، توفي عام ١٧٨٠م، من مؤلفاته: **محاولة في أصل المعارف الإنسانية؛ كتاب المذاهب والمنطق**. انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط ٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧)، ص ١٨٤.

(١٧٩) يقصد صاحب المطعم المجاور للمدرسة، فقد كان درس الشيخ ابن العابد بين الساعة الحادية عشرة، والثانية عشرة، وبعدها يكون الانصراف للطعام. انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨ - ١٩٩.

وقع في يده كتاب جون ديوي[١٨١] **كيف نفكر**، الذي ظهر في طبعة فرنسية ذلك الوقت.

يقول عن ذلك: «كنت أعلم أن أمريكا، كانت تملك الممثل دوغلاس فايربنكس[١٨٢]، ورعاة البقر، والجاز، والدولارات، ولكني لم أكن أعرف شيئاً عن ثقافتها، اللهم إلّا اسم أديسون[١٨٣]، فكان جون ديوي اكتشافاً لي في أكثر من مجال[١٨٤].

ومما قرأ في ذلك كتاب **إنسان يعكف على ماضيه**، وذلك في الفترة التي دخلت بها الجزائر القرن الثاني من الاستعمار[١٨٥]، كما قرأ أيضاً من كتاب **تاريخ الإنسانية الاجتماعي** لـ كورتلمون[١٨٦]، ثلاثة مجلدات أو أربعة، هي تلك المجلدات التي وصلت إلى مكتبة والده، في تلك الفترة[١٨٧].

ج ـ تيار الإصلاح

غادر مالك تبسة في الوقت الذي كان فيه الشيخ سليمان إمام المسجد الحكومي ـ يرسي قواعد الإصلاح بها بما كان يتبنّاه من محاربة للبدع والتقاليد المخالفة للإسلام، وكان أحد العلماء ويدعى محمد بن إبراهيم[١٨٨] يزور تبسة كل عام ليلقي البذور الطيبة في الروح التبسية،

---

(١٨١) جون ديوي: ولد سنة ١٨٥٩م، فيلسوف ومربي أمريكي، أنشأ مدرسة ابتدائية لتطبيق نظرياته، وعمل أستاذاً للفلسفة بجامعة كولومبيا، من مؤلفاته، **كيف نفكر**، و**الديمقراطية والتربية**. فلسفته منبثقة عن الاتجاه التجريبي البراغماتي، توفي سنة ١٩٥٢ م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٨٤١ ـ ٨٤٢.

(١٨٢) ولد سنة ١٨٨٣م، ممثل سينيمائي أمريكي، بدأ حياته بتمثيل الكوميديات من أشهر أفلامه (روبن هود)، توفي عام ١٩٣٩م. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤٤.

(١٨٣) أديسون توماس ألفا، ولد في مدينة ميلان بولاية أوهايو الأمريكية عام ١٨٤٧م، تبلغ اختراعاته أكثر من ألف، منها «المصباح الكهربائي»، و«الصور المتحركة»، توفي عام ١٩٣١م. انظر: **الموسوعة الذهبية**، ج ١، ص ٥٩.

(١٨٤) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، ص ٢٠٠.

(١٨٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(١٨٦) لم أعثر على ترجمته.

(١٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٨٨) **محمد بن إبراهيم**: أحد علماء الجزائر، كان يدير مركزاً للتعليم الإسلامي في بلدة

تلك البذور التي وجدت من يعمل على استمرارها في الشيخ الصادق بن خليل، والشيخ عسول، ومن بعد في الشيخ العربي الذي انخرط في التيار الإصلاحي بعد عودته من الدراسة في مصر[189].

كانت تلك بمثابة التمهيد للحركة الإصلاحية في تبسة، ولقد آتت تلك الجهود ثماراً طيبة، فقد بدأت استحالات في العادات والتقاليد في تبسة يلمسها المرء، فلم يعد قُصّاص حكايات ألف ليلة وليلة تزدهر أعمالهم، فقد انتقل جمهورهم انتقالاً ملموساً من القهوات العربية، حيث كانت حلقاتهم تنعقد إلى الجامع لاستماع دروس الشيخ سليمان بعد العشاء أو إلى مكان آخر لاستماع الشيخ الصادق أو الشيخ عسول[190].

وكانت حال قسنطينة عند وصوله إليها كتبسة أو أشدّ، حيث كان التيار الإصلاحي يعتمل في المدينة وقت قدومه إليها، وقد وجد في مدرسة قسنطينة الدوافع التي هيّئته للالتحاق بالتيار الإصلاحي، وذلك بتأثير بعض أساتذة المدرسة، فهو يقول: «كان الشرق الحديث والقديم يناديني، ويدعوني بألوان عظمته، وصنوف بؤسه، وكانت ذكرياته المثارة تُبكيني أو تسحرني وتُشغفني حبّاً ولكنها كانت تشدني بأيّ حال إلى شيء ما مخبوء، وكامن في نفسي، كنت أشرع ـ أو كدت ـ في وعيه.

وكانت الدروس نفسها ولا سيما مع أساتذتنا العرب تنمّي هذه الروح وتحفظها سليمة دائماً، وكنا نجد شيئاً ما أكثر أيضاً لدى الشيخ المولود بن موهوب، وهو أستاذ في المدرسة، فقد حفظ في فكره وروحه تلك الطوية التي وضعها فيه تعليم معلمه الشيخ عبد القادر المجاوي، ونقلها من بعد إلى تلك الأجيال من المدرسيين الذين كنت منهم، والذين وجدوا أنفسهم من بعد منخرطين... في الحركة الإصلاحية (باعتبارها حركة ناشئة) في الجزائر[191].

= نفطه على الحدود التونسية، ويؤم ذلك المركز الطلبة الذين حفظوا القرآن وليس لديهم القدرة على مواصلة التعليم العالي في الزيتونة بتونس وقد كان ذلك المركز عاملاً مهماً في إشاعة الثقافة الإسلامية في الجنوب القسنطيني. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

كان الشيخ المولود بن موهوب يدرِّب فكرنا وروحنا إذاً على اقتفاء السنَّة وكان ما يَرِدُنا من عناصر شرقية جديدة يُعزز هذه السُّنة في فكرنا بعض التعزيز»[١٩٢].

وكان مالك يشارك زملاءه في المدرسة في مناقشة الموضوعات الدينية، ويصحب بعضهم إلى البعثة الآنغليكانية للمناقشة والمناظرة، فيدخل في مناقشات مع ذلك الطالب الذي ارتدّ إلى النصرانية بعد أن حفظ القرآن الكريم.

وفي تلك البعثة تعرَّف مالك على بعض تلاميذ الشيخ ابن باديس، الذين كانوا يأتون أيضاً ينافحون عن الإسلام، ويجتهدون في الذود عن بيضته[١٩٣].

يقول عنهم: «شعرت بأنا ننتمي إلى الحظ الفكري نفسه، وهذا ما لم أكن أشعر به في معشر الطلاب الثانويين المسلمين الذين كنت أعرفهم ذلك الوقت.

زِدْ على ذلك أن القوم كانوا يبدؤون الكلام عن الشيخ في المدينة، وكانت معرفة بعض تلامذته تُعْلِمنا أننا كنا ننتمي إلى الأسرة الروحية نفسها، تلك الأسرة التي اتّخذت اسم الإصلاح بعد قليل في الجزائر»[١٩٤].

وقد كان لموقع مكتب الشيخ ابن باديس أثر في عقد الصلة مع تلاميذه، فهو يقول: «وعلى بضع خطوات ـ من قهوة ابن يمينة ـ كان مكتب الشيخ عبد الحميد ابن باديس، كان يستقبل فيه أصدقاءه وتلاميذه. . . (ويدير فيه مجلة **الشهاب**).

كان حيّنا العام على وجه التقريب إذاً من ذلك المكان الذي غدا مهد الإصلاح وتردّد تلاميذ الشيخ عبد الحميد أمام قهوة ابن يمينة عقد صلات بيننا»[١٩٥].

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

وقد ظهر أثر تلك الصلة في توحيد مجرى الأفكار، وتوجيهها لخدمة التيار الإصلاحي «إن تلك الألوان من التفكير وتلك الأفكار، وتلك العواطف جميعاً كانت تجتمع على صعيد واحد، وتلحق هناك بتلك الألوان الأخرى التي تولد على بضع خطوات في المكتب الصغير للشيخ ابن باديس الذي كنت أراه بأم عيني يمر ولكن لم أكن قد عرفته بعد»[١٩٦].

كان شارع الأربعين شريفاً[١٩٧] بمثابة الشريان المفكِّر للمدينة لوجود مكتب الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى جانب قهوة ابن يمينة، ومطبعة **الشهاب**[١٩٨]. وكانت الأفكار التي تدور في ذلك الشارع قد بدأت تحزّ حزّاً غير واضح في ذلك الوسط الذي بقي متجانساً متحجّراً حتى ذلك الوقت في الجزائر.

وكان ذلك الحزّ يعتَمِل في الأفكار وفي الأشخاص في الوقت نفسه»[١٩٩].

وأما بالنسبة إلى مالك فهو يقول: «كانت صحيفة **الإنسانية** التي تأتيني بغضَباتها وتنزل عليَّ سكينتها تثأر لي من طبيعة تلك الأشياء التي سمِّيت من بعد (النظام الاستعماري)، والتي كنا نجمع لها على غير وعي في تلك الفترة كل الطاقة التي سرعان ما صبّت في التيار الإصلاحي، والتيار الوطني»[٢٠٠].

وقد حمل تلك الأفكار الإصلاحية ـ التي اقتنع بها وتحمس لنشرها ـ إلى آفلو حين رحيله للعمل فيها بعد تخرّجه من المدرسة الثانوية[٢٠١]، كما حمل معه مجلة **الشهاب** التي يصدرها الشيخ ابن باديس، وكان بذلك أول من أدخلها إلى تلك المنطقة التي لم يصلها بعد التيار الإصلاحي[٢٠٢].

---

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٩٧) يسمى الآن «نهج الشيخ عبد الحميد بن باديس». انظر: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣).

(١٩٨) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٤، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في رحلاته الداخلية.

(٢٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

وعند عودته من آفلو عزم على مقابلة الشيخ ابن باديس وإطلاعه على أحوال تلك المنطقة، ولكن الشيخ لم يأبه لكلامه، يقول عن تلك المقابلة: «حططت في قسنطينة قبل ركوب حافلة تبسة(٢٠٣)، وكنت أودّ. . . لو تيسّرت لي رؤية الشيخ ابن باديس الذي غذّت مجلته **الشهاب** في أثناء مقامي في آفلو الأفكار التي روّجتها في قهوة ابن يمينة في المدرسة.

حططت عصا الترحال في قهوة ابن يمينة. . . وعندما مرّ الشيخ ابن باديس (بها) ذاهباً إلى مكتبه تبعته إليه.

كان ثمة عدة أشخاص معه. ولربما كانت تلك المرة الأولى التي رأى فيها ذلك الفتى بنظارات، وسراويل، ومسماتين، ورأس حاسرة، فلم يدْعُني للجلوس.

فتحدّثت إليه عن ركام من الأشياء وأنا واقف. وأذكر أني تحدثت إليه عن مشكلة الأرض في جبل عمور(٢٠٤). فلم يكترث أي اكتراث على ما يبدو، ولكنه كان شارداً ومهذّباً، فخرجت من عنده تعتريني خيبة الأمل بعض الاعتراء»(٢٠٥).

كان موقف مالك واهتمامه بعرض مشكلة تلك المنطقة على الشيخ ابن باديس لأنه كان قد شدّ انتباه ذلك الجيل من أبناء المدرسة، واسترعى انتباههم بمواقفه في سبيل دعوته، يقول مالك: «بدأت سحنة الشيخ ابن باديس تثير اهتمامنا عندما كان يمرّ بقهوة ابن يمينة ذاهباً إلى مكتبه، وكانت بعض أفكارنا تلتصق بهذه الشخصية أكثر من التصاقها بالشيخ ابن موهوب الذي كشفها لنا مع ذلك. وربما كان ذلك لأن الأول كان يقع خارج النطاق الاستعماري في نظرنا.

ثم إن قصته بدأت تنتشر. فقطعه رحمه؛ أباه التاجر الكبير، وأخاه المحامي وامرأته الهينة المترفة، كان يجعله محبباً إلينا»(٢٠٦).

---

(٢٠٣) في طريق عودته من آفلو.

(٢٠٤) جنوب مدينة آفلو.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ و٣٣٢.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

ويكشف مالك سبباً آخر جعل الشيخ ابن باديس محبباً إلى نفسه في تلك الفترة فهو يقول: «كنت أفكر في أن أكتب (الكتاب المحظور).

... فلم هذا العنوان؟ وما الذي يمكن أن يكون محتواه؟

لو سألني أحد هذين السؤالين لأحرجني. ولكن الفكرة كانت تغريني حتى كنت أتحدث عنها إلى بعض المدرّسين...

كانت الفكرة تحبّب إليّ أيضاً الشيخ ابن باديس الذي كان يمثّل الرجل المحظور في نظري لوضعه الأسري»(٢٠٧).

ومع إعجاب مالك بالشيخ ابن باديس إلّا أنه كان يؤمن برأي خاطىء تجاهه يقول في ذلك: «كان يتمتع بمزايا الشيخ سليمان(٢٠٨) الإنسانية، وبَصَر الشيخ العربي الحديد، وكانت تلك المزايا التي تقوِّم شطط ذلك البصر(٢٠٩)، تجعله أحب من معاصريه التبسيين وأجدى، ولكني لم أكن قد وجّهت الكلام إليه قط(٢١٠). وجملة القول أني كنت أرى وأنا أعود إلى نفسي، أنه لم يكن في تلك الفترة الذي يمثّل الإصلاح في عيني، بل الشيخ العقبي، ولم أعترف بخطأي في هذه النقطة إلّا بعد ربع قرن.

فعندما حاسبت نفسي في الموضوع فهمت أن أسباب خطأي تكمن في مجموعة آراء اجتماعية واهية ما أنزل الله بها من سلطان، ومعلومات غير كافية عن الروح الإسلامية.

وآرائي الواهية ربما كنت قد ورثتها من طفولتي في أسرة فقيرة من قسنطينة غذّت فيَّ على غير وعي مني نوعاً من الحسد أو الغيرة تجاه الأسر الكبيرة التي كان الشيخ ابن باديس ينحدر منها.

أما خطل حكمي فأعتقد أنه كان يعود إلى أثر تبسي. فتبسة بطابع

---

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٢٠٨) يقصد إمام الجامع الحكومي في تبسة.

(٢٠٩) لدى الشيخ ابن العربي الذي لم يكن لديه مميزات ابن باديس التي تحد من شطط ذلك البصر.

(٢١٠) هذا قبل مقابلته له.

حياتها الخشن الفطري جعلتني أستكبر عن صورة من الحياة أنعم وأرهف وأرق حاشية.

كنت أعتقد أني أقرب إلى الإسلام ما دمت أقرب إلى البدوي مني إلى البلدي الرجل الذي نزل الحاضرة فصاغته شروط الوسط المدني الحضري.

فانتهيت إلى أن الشيخ العقبي كان بدوياً في عيني، وأن الشيخ ابن باديس كان بلدياً.

وعندما بدأت معركة الإصلاح من بعد والتزمتها أنا نفسي، بقي في غور ضميري دوماً تحفُّظ حول شخص الشيخ ابن باديس، وآسف أن لا يكون الشيخ العقبي هو قائد الحركة ورئيس جمعية العلماء.

كان بيني وبين محمد بن الساعي معارك حامية الوطيس حول هذه النقطة من بعد عندما وجد أحدنا الآخر في باريس بعد سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م.

ولم أبدأ الاعتراف بخطتي إلّا حوالى سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٣٩م، ولم أعترف به اعترافاً تاماً إلّا حوالى سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م. وفهمت حينذاك لِمَ تُولي الشريعة الإسلامية الإمامة الصغرى؛ إمامة الصلاة، رجل الحاضرة قبل أن توليها رجل القبيلة»[٢١١].

وهكذا فقد كان التيار الإصلاحي ذا أثر عميق في تكوين مالك الفكري ولا سيما في تلك المرحلة التي عاشها في قسنطينة، وظهرت عليه آثارها.

الجهة الثالثة: الريف الجزائري

سبق أن أشرت في الفصل الأول إلى رحلات مالك في الريف الجزائري من أجل العمل مع المحكمة، ولقد تركت تلك الرحلات أثرها في فكره، فقد رأى في رحلاته تلك الجزائر في صورتين:

---

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣١.

أ ـ في ريف تبسة وقرية آفلو: فقد كانت لا تزال على الفطرة، لم يدنّسها الاستعمار بعد، يقول في ذلك: «شعرت منذ تلك العشية أني أعثر على جزائر ضائعة مفقودة. والأيام التي تلت أكدت فيَّ ذلك الشعور بوجودي في جزائر عذراء بكر، وفي زاوية لم يغتصبها الاستعمار بعد، كأن بلاد الجزائر لاذت بها لتجعل في مأمن كنوز كياستها، وحسن عشرتها، وإخلاصها، وكرمها، وحبها الخيل[٢١٢] وبراءتها، وسذاجتها كذلك»[٢١٣].

وقد لاحظ مالك أن ذلك الريف على الرغم من اختلاف جهاته فهو يتّسم بصفات مشتركة تجمع بينها، وأن احتفاظها بذلك سببه سلامتها من الاستعمار، الذي يدمّر الفضائل الأخلاقية أينما حلّ، وهذه السمات هي:

١ ـ قرب الحياة من الفطرة، وسلامتها من الفساد[٢١٤].

٢ ـ المحافظة على الأخلاق الفاضلة ولا سيما الكرم، والتواضع، والصدق والأمانة، والإخلاص، وحفظ الكرامة[٢١٥].

٣ ـ الإيمان بالقضاء والقدر[٢١٦].

٤ ـ محبة العلم الشرعي والحرص على الاستزادة منه[٢١٧].

٥ ـ سيادة الحياة المرابطية، وعدم وجود أثر الأفكار الإصلاحية[٢١٨].

٦ ـ ضيق نطاق الحياة الفكرية، فهي تدور في نطاق القرية والتاريخ فيها بحسب الحوادث التي مرّت بها البلد[٢١٩].

وقد كان ذلك الريف مدرسةً له، أتاحت له الاطلاع على حقيقة

---

(٢١٢) هكذا وردت في الأصل، ولعل صوابها الخير.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٢١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٦ و٣٠٨.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨، ٢٩٤ ـ ٢٩٥، ٣٠٦ ـ ٣١٠ و٣١٦ ـ ٣٢٠.

(٢١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩، و٣١٨ ـ ٣٢٠.

(٢١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(٢١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠ و٣٢٣ ـ ٣٢٥.

(٢١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٠ و٣٢٣.

الشعب الجزائري، وأعطته الفرصة للتأمل الاجتماعي، وإدراك خطر التغيير الخارجي على تلك المنطقة، وإدراك الفارق بين مجتمع الرعاة والمجتمع الزراعي.

يقول عن تأثيرها: «كانت «آفلو» لي المدرسة التي تعلّمت فيها أن أعرف أكبر معرفة فضائل الشعب الجزائري التي لا تزال سليمة لم يمسّها شيء، كما كانت حقاً في الجزائر كلها قبل أن يعيث الاستعمار فيها فساداً.

وكنت أجدني فيها من ناحية ما كأنني في متحف، حيث كانت تلك الفضائل لا تزال محفوظة وقد ضاعت في المواطن الأخرى بالاحتكاك الدنيء المرذول بالحدث الاستعماري.

وما كنت أستطيع من قبل أن أفهم أبداً فهماً أحسن، قول الله تعالى: **﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾**[٢٢٠].

ولست أدري أفهمت تلك اللحظة، ولكن ما فهمته على الأثر فهماً كاملاً ـ والقلق يساورني ـ هو الخطر الذي كانت الأمانة المحفوظة في آفلو تتعرض له حتى من دون أن يعي سكانها أنهم الأمناء عليها.

وعلى قدر ما كان مقامي يجعلني أحسن معرفة الناس، وعاداتهم، وتقاليدهم كان قلقي يزداد. . .

فإذا وصل المستعمر هاهنا كانت الطامّة الكبرى، وسرعان ما يفرغ المتحف من محتواه الذي جمعته القرون، كما جرى في مَواطن أخرى من الجزائر.

ولكن ذلك التفكير يزيد قلقي، فأصبحت غيوراً كثير الشكوك، والظنون، كما يكون المرء عندما تكون له زوج ذات حُسن وجمال، وكنت أخاف من أولئك المسافرين الذين يمرون على آفلو لأعمالهم، فكان كل وجه جديد يبعث القلق في نفسي فأتساءل: لم جاء؟

وكل رحيل في القبائل ما كان له إلّا أن يزيد حدّة تلك الحالة

---

(٢٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة النمل،» الآية ٣٤.

الفكرية النفسية لدي، وقد كنت من قبل أكتسب في قسنطينة، وتبسة وفرنسا معرفة عملية بخطر الاستعمار الداهم، حتى أتصور مقدّماً أضراره بين أولئك السكان الأبرياء، . . . في عاداتهم، وتقاليدهم، وصحتهم الأخلاقية، وحياتهم الاقتصادية»[٢٢١].

وعن إدراكِه للفارق بين المجتمع في دور الرعي والمجتمع في الدور الزراعي حيث لا تزال آفلو تعيش الدور الأول حين قدومه إليها، يقول في ذلك: «وحين نعيش قليلاً في تلك المنطقة، وفي فكرنا بعض ما يجري في المناطق الأخرى التي تلقّت صدمة الحدث الاستعماري على الصعيد الاقتصادي، نفهم التغيّرات النفسية التي تفضّل الإنسان الذي يعيش من الدابة عن الإنسان الذي يعيش من المحراث.

وتتردّد قصة هابيل وقابيل كلّما تعايش دور الراعي، ودور الزراعة في مجتمع كمجتمع الجزائر عام ١٣٤٥هـ ـ ١٩٢٧م. فملكية الإنسان على قطعة أرض توجِد فيه غرائز اجتماعية يخلو الراعي منها ويسلم، وبدأت أُدرك ذلك إدراكاً فيه بعض الغموض، ففي دعوى في تبسة كل طرف يمكن أن يوجِد عشرة شهود زور، ولا يفوتني أنهم يشهدون الزور مجاناً. وكل ما هنالك أنهم يحلفون من الطرفين بأنهم يقولون الحق، يدفعهم إلى ذلك عصبية العشيرة.

أما في آفلو فعندما كنت ترجماناً للمحكمة، لحظت أن الإنسان يرفض أن يحلف غالباً، وإن كان لدعم حقه الواضح، وعلاوة على ذلك بقيت سنة فيها فلم تحدث جريمة فيها»[٢٢٢].

وقد بدأت تتكوّن خبرته السياسية والاجتماعية في تلك القرية، فقد عزم على بذر الخوف من قدوم الاستعمار إلى المنطقة، وحثّ السكان على امتلاك الأراضي بزراعتها واستثمارها، وقد كانت الآراء تلك تجد آذاناً صاغية إذ ما لبث أن رأى أثرها في إقبال السكان على زراعة الأرض، يقول في ذلك: «ما كنت أدري أكان لنظريتي»[٢٢٣] أساس من

---

(٢٢١) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣١٣.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢٢٣) يقصد التملك من طريق زراعة الأرض.

الصحة في الحقوق المدنية، ولكن ما كان يثير اهتمامي إنما هو أثرها في من أتحدث معه، وكنت أدرك وأنا مرتاح مغتبط أنها كانت تلقي الرعب في قلبه وتعكسه على وجهه.

وقد حدث لي أن أبذر ذلك الرعب في الذهاب، وأن ألحظ أثره في الإياب أثناء الرحيل في عينه، فكنت أسرد نظريتي في الذهاب، وأجد مضيفنا بعد أربعة أيام أو خمسة يحرث في الإياب»[٢٢٤].

تلك كانت هي الصورة الأولى للريف الجزائري وحصيلتها الفكرية بالنسبة إلى مالك بن نبي.

ب ـ **في شلغوم العيد**: التي كانت على العكس تماماً من الصورة الأولى فقد «كانت تلك القرية مركزاً كبيراً للاستعمار، حيث كان كل شيء خاضعاً لقانون المستعمر. فكانت الحياة الجزائرية. . . تؤلف ضرباً من الانتقال إلى أرض أعجمية. فكانت خاوية من كل محتوى أصيل صحيح مثلها كمثل شيء اصطناعي يمثّل شيئاً ما ولكنه ما هو بذلك الشيء»[٢٢٥].

إضافة إلى ذلك فقد كانت الرذائل الأخلاقية منتشرة حتى على مستوى العاملين في المحكمة، وقد كان مالك يتعجب كيف نجا من التورط في ذلك في أثناء وجوده في هذا الوسط[٢٢٦].

وهكذا فتلك التجربة في قرية «شلغوم العيد» قد أكّدت له تجاربه السابقة مع الاستعمار وآثاره في تخريب الشعوب، وإفراغها من محتواها الأصيل، حيث قضى على فضائلها الأخلاقية، كما رأى ذلك مالك وعايشه.

هذه هي الآثار الفكرية التي اكتسبها مالك من تلك الجهة في القطر الجزائري، وبها أكون قد أتيت على مصادر تكوينه في القطر الجزائري، التي أوجدت لديه الأسس التي سار على نهجها في المجتمع الفرنسي الذي رحل إليه طالباً المزيد من التكوين الفكري.

---

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(٢٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

المبحث الثاني
مصادر التكوين الفكري في البيئة الفرنسية

استمد مالك مصادر تكوينه الفكري في البيئة الفرنسية من جهتين:

الجهة الأولى: الدراسة والتحصيل العلمي

فقد كان قدومه إلى فرنسا من أجل مواصلة دراسته التي انقطع عنها بعد تخرّجه من مدرسته الثانوية في قسنطينة[٢٢٧]، لذا فقد سارع منذ وصوله إلى باريس بالتسجيل في معهد الدراسات الشرقية، فكانت تلك خطوته الأولى نحو التحصيل العلمي في البيئة الجديدة[٢٢٨].

أ ـ معهد الدراسات الشرقية

كان مالك يرغب التخصّص في مجال الحقوق، لذا فقد اغتنم فرصة التسجيل في هذا المعهد في الوقت الذي وصل فيه إلى باريس[٢٢٩]، ولكن ذلك لم يتهيأ له بسبب كونه مسلماً جزائرياً، ولكنه تلقى درساً في أساليب الاستعمار، واختياراته في ما يتعلق بالفوارق الدينية والوطنية[٢٣٠].

ب ـ دراسة الرياضيات

لما امتنع على مالك الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، قرر بناءً على رأي أحد أصدقائه التحوّل إلى مدرسة اللاسلكي[٢٣١]، وكان الانتساب إلى تلك المدرسة على درجات وتتطلّب كل درجة منها مستوى معيناً من الإلمام بالرياضيات، فقرّر الاستعداد لتلك الدراسة خلال الصيف بدراسة ما ينقصه من الرياضيات، فكانت تلك بدايته معها[٢٣٢]، وقد أحدثت لديه تغييراً

---

(٢٢٧) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٩ و١١.
(٢٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١.
(٢٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.
(٢٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٢٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

عميقاً في النظر والتفكير[٢٣٣]، يقول عنه: «وقفت يوماً أمام مكتبة تعرض كتب الأب مورو[٢٣٤] الذي كان ينشر في تلك الفترة سلسلته الشهيرة لتفهم.

كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبر، والهندسية، والكهرباء، والطبيعة والميكانيك... وكانت كل (هذه) المواد فعلاً معروضة في سلسلة الأب مورو - بطريقة تزيد أو تنقص عمقاً - ولكنها دائماً واضحة مقربة السبيل.

انطلقت... يحركني إيمان الوارد على دين جديد، فكانت هذه الفترة الدراسية بالنسبة إلي، بحيث لم تهيئني لدخول مدرسة اللاسلكي، بل غيرت جذرياً اتجاهي الفكري، إذ إنها أسكنت في نفسي شيطان العلوم، ولم يكن الأب مورو قد فتح أمامي باب مدرسة معينة، بل فتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس للكمّ والكيف، ويتّسم الفرد أول ما يتّسم، بميزات الضبط والملاحظة.

وكنت بهذا الطريق - أيضاً - أدخل الحضارة الغربية من باب آخر، بعد أن دخلت من باب (وحدة الشبّان المسيحين الباريسيين)[٢٣٥].

وكما أتاحت له جانباً من المعرفة بالحضارة الغربية، فقد أثارت في نفسه دوافع التضحية من أجل النهوض بمجتمعه الذي يعاني من الجهل والتخلف، يقول في ذلك: «فلمّا دخلت إلى مدرسة اللاسلكي، كنت (غير الرجل) الذي نزل قبل ثلاثة أشهر بباريس في صبيحة شهر أيلول/ سبتمبر الماضي[٢٣٦].

لم تعد تجذبني أحلام الآفاق البعيدة... ولا يستميلني مركز اجتماعي مرموق.. لم يعد لي من حلم غير (التحصيل العلمي)... وأصبحت أشعر

---

(٢٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٣٤) الأب مورو: قسيس فرنسي، كان يعمل مديراً لمرصد بورغس، اشتغل بتبسيط الأشياء المعقدة في كتب يصدرها مسلسلة، وقد نالت كتبه تلك شهرة في الآفاق المدرسية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٣٥) سيأتي الحديث عن أثرها عند الكلام عن مصادر تكوينه في الجهة الثانية: البيئة الفرنسية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ - ٣١.

(٢٣٦) من سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣٠م وهي السنة التي قدم فيها إلى باريس للدراسة، انظر: المصدر نفسه، ص ٩.

كأنني حملت آثام مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه. . كأنني بالنسبة إلى ذلك المجتمع كبش فداء، شاعر بثقل ما حمله من مسؤوليات ومحن، وآمال ليحقق له الخلاص بفضل دراسته.

فانكببت على تحصيل العلم بلهفةِ مَن يرى ما في وطنه، وفي المجتمع الإسلامي من جهل ومن أصناف الانحطاط ولا يمكن أن يكون كبش فداء لقوم، من دون أن يتصوّر بطريقة ما، أنه المنقذ المبعوث إليهم»[٢٣٧].

هكذا كان تأثير تلك الدراسات الأولى في الرياضيات والتي هيأته لدخول مدرسة اللاسلكي، ولم تكن تلك هي كل دراسته لذلك التخصص، وإنما كانت المدخل في هذا الاتجاه، إذ إنه استمر في دراستها في أثناء دراسته في مدرسة اللاسلكي، ثم في ما بعد في مدرسة الكهرباء والميكانيك[٢٣٨].

ج ـ مدرسة اللاسلكي

قرّر مالك الانتساب إلى درجة مساعد مهندس، في مدرسة اللاسلكي، نظراً إلى قصور إمكاناته في الرياضيات[٢٣٩]، وكان انتسابه إلى تلك الدرجة، لأن باستطاعته الاستعداد لها في فصل الصيف، وقد فعل ذلك بدراسته للرياضيات كما سبق بيانه.

وكانت الدراسة ذات جانبين، نظري، وتطبيقي، لذا فقد سلّمَت له الإدارة الأدوات التي تلزمه في الدروس التطبيقية[٢٤٠]، ولقد كان لذلك أثر يصفه بقوله: لقد أصبح صندوقي للجهاز التطبيقي، صندوق الأحلام، كنت إذا فتحته على المنضدة وتناولت فيه أدوات العمل، لألحم خيوط السلك، أو أقطعها، أو أمدها حسب زوايا معينة، كنت أعمل هذه الأعمال، وأنا أشعر بنشوة الطفل البريء الذي وضع في يده جهاز لعب جديد أكثر تعقيداً من ذي قبل.

---

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩ و١٠٧ ـ ١٠٨.

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢.

لم تكن الساعات في الورشة مجرد لعب، بل كانت مليئة بشعور الوارد على دين جديد، يقوم بطقوسه، في معبد هذه الحضارة الآلية التقنية، ولم تكن أيضاً تخلو من ملاحظات، وبواكير تفكير اجتماعي بدأت تخامر عقلي.

فبينما تلك الأدوات البسيطة في يدي، أشعر بأنها ليست لمجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطوّر المجتمع، لأن المجتمع البدائي آلته اليد والإصبع»[٢٤١].

وقد أتاح له ذلك فرصة المقارنة بين المجتمع الفرنسي، والمجتمع الجزائري ورؤية الفارق بين الرجل الفرنسي، والرجل الجزائري في ميدان الفاعلية التي هي سمة رجل الحضارة.

يقول مالك: «إن الفرنسي (عندما) يخرج من مكتبه أو مصرفه، يصير في بيته نجاراً، وحداداً، وكهربائياً، ومصلح أقفال، ومفاتيح، فتراه يدق، أو يخرم ثقباً في حائط، ولعله يبرهن بذلك، على أنه رجل الحضارة التقنية التي تحلّل الذرة وترسل الصواريخ، ولا ريب أن الأطفال ينشؤون في هذا الاتجاه منذ صغرهم، إذ الهدية الأولى التي تقدّمها لهم الأسرة لعب (الميكانو).

يقابل ذلك أن في الجزائر على سبيل المثال، وفي الفترة التي نتحدّث عنها لا يجد رجل الريف في بيته إذا أراد إصلاح آلة محراثه للحرث لا (مطرقة) ولا مسماراً ولا قطعة سلك في بيته، بينما يتسلى رجل الحاضرة بلعب (الدومينو) والأوراق.

ولم أكن في تلك الفترة، لأقف كثيراً عند هذه الملاحظات العابرة، وإنما كنت أتناول بكل اغتباط تلك الأدوات التي صنعتها الحضارة التي استخدمت النار والحديد، وأتذوق في أثناء عملي كل ما في اللحظة من عذوبة بسيطة»[٢٤٢].

وقد عقد مالك في تلك المدرسة جملة من الصداقات، مع مجموعة

---

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

من الأشخاص من بينهم يهودي، كان زميله في المدرسة، وقد أفادته تلك الصلة في اكتشاف حقيقة اليهودي، وتكوين فكرة أقرب للواقع عن المشكلة اليهودية في العالم[٢٤٣]، فقد كانت المشكلة موضع اهتمام مالك، ومجالاً لتأمله، يقول في ذلك: «كان فكري ـ وأنا منكبّ في ناحية من الشقة[٢٤٤] على جهاز الراديو، أفكك أو أصلح ـ ، يشاهد صعود جنس للاستيلاء على العالم، كنت أشعر بأن البنتين[٢٤٥]، كانتا من النوع المثقّف جعلتهما الضرورة تحصلان على القوت بعمل اليد، وألاحظ لهما رأياً مدققاً في الأشياء قلّما يطرحانه في الحديث، فيدور أحياناً في الحديث في الدين أو السياسة، من دون أن تترك البنتان العِنان لجهر القول في الموضوع...

رحنا ذات يوم نتحدث عن نظريات فرويد[٢٤٦] في الأحلام، وانطلق كل واحد يذكر بعض ما رأى، تذكرت بدوري:

ـ أنني رأيت مناماً أصعد (فيه) إلى النجوم....

وإذا بكبيرة البنتين تقاطعني:

ـ صحيح؟... هل صحيح أنك رأيت هذا؟..

كرّرت السؤال مرتين أو ثلاثة، وقبل أن ترجع لي نفسي قالت:

ـ إذا كان صحيحاً... فإنّك ستصير رجلاً مشهوراً...

ففهمت أنها تؤمن بالعهد القديم أكثر مما تؤمن بفرويد، بحيث إنها بكل وضوح فسّرت الرؤيا بحسب قصة يوسف في **الكتاب المقدس**، بينما كانت هذه العانس اليهودية تصرّح في كل حديث دار عن الدين، قبل ذلك، بأنها لم تلقّن أي شيء ديني في طفولتها...، وإذا بزلّة لسان

---

(٢٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢٤٤) الشقة التي يقطنها صديقه اليهودي وأسرته.

(٢٤٥) هما أختان لصديقه اليهودي، وكانتا تصنعان الأحذية المشبكة.

(٢٤٦) **سيغموند فرويد**: ١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م، طبيب نمساوي، مؤسس مدرسة التحليل النفسي، وقد ظهرت آثار نظرياته في الدراسات النفسية والاجتماعية، وفي التربية، والفن، والأدب. ومن أهم كتبه: **تفسير الأحلام**، و**مدخل إلى التحليل النفسي**. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٢٩٧.

تكشف لي فجأة أن السيدة لا تعلم تاريخ النبوة في العهد القديم وحسب، بل تؤمن بهذا الكتاب كما أؤمن أنا **بالقرآن**.

لماذا لا يريد اليهودي أن يكشف عن ذاته؟

... السؤال يذكّرني بحادثٍ آخر جرى في الأسرة، فبينما كنا مجتمعين معاً في الورشة إذا الجرس يدق، فذهبت العجوز إلى الباب، وإذا صوت الزائر والزائرة يجعل البنتين تتركان الشغل وتلحقان بأمهما، فبقيت وحدي في الورشة مع طفل صغير لقريبة من الأسرة وكان الطفل يبتسم لي فداعبته:

ـ لماذا تبتسم؟

(فأجاب) لأن أمي قالت لي أن أبتسم للناس، حتى ولو كرهتهم.

هذا الاعتراف البريء لطفل، في الثالثة أو الرابعة من عمره، واعتراف قريبته عن زلّة لسان، في يوم سبق، تركا في نفسي بعض الحيرة: لقد بدأت المشكلة اليهودية تتكوّن في ذهني»[٢٤٧].

لم يستمر مالك طويلاً في مدرسة اللاسلكي، إذ إن اهتمامه بموادها بدأ يقل في حين ازداد اهتمامه بالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع[٢٤٨]، إضافة إلى إشارة من أستاذ الرياضيات في تلك المدرسة بالتحوّل إلى مدرسة الكهرباء والميكانيك لِما رأى من استعداده للدراسات النظرية، وعلوّ مستواها وذلك أجدى بتكوينه في نظر ذلك الأستاذ[٢٤٩].

د ـ مدرسة الكهرباء والميكانيك

التحق مالك في هذه المدرسة بناءً على إشارة أستاذ الرياضيات في مدرسة اللاسلكي، فكان اللقاء الأول مع مديرها درساً عظيماً استفاد منه مالك كثيراً حيث يقول: «ذهبت إلى مدرسة الكهرباء والميكانيك لأسجّل اسمي للفصل المقبل فاستقبلني مقيّدها أحسن استقبال، وأشار عليَّ بالمواد

---

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٩.

التي تجب مراجعتها في العطلة الصيفية، فكان ذلك أول لقاء لي بهذا العلّامة، الذي سأتعلم منه أكثر من أي كتب في حياتي، وإنني لأتذكر على وجه الخصوص التواضع النبيل الذي لاقاني به والذي أراه الفضيلة الأولى عند رجل العلم الحقيقي، كما شاهدته فيه ذلك اليوم وهو يقول:

ـ إننا عوّدنا الطلبة في هذه المدرسة أن يسألونا في الفصل أو يطرحوا أسئلتهم في دفتر مُعَدٍّ لذلك، وقد يحدث أن يعسر علينا الجواب على الفور فنأخذ عندئذٍ وقتاً للتمعن في القضية، وربما للرجوع لبعض المراجع..

استمعت منه هذه الكلمات، فكانت أول وأكبر درس أخذته (عنه)»[٢٥٠].

وقد أتاح له التحاقه بتلك المدرسة فرصة الاستزادة من علم الرياضيات، لذا فقد أقبل على الدراسة بجدّ فاستعد في فترة الصيف بدراسة المواد اللازمة لدخوله في المدرسة، وعندما ابتدأ دراسته أكب على الدراسة، ولا سيما في الرياضيات، فهو يقول عن نفسه في تلك الفترة: «كانت خديجة في الأسابيع الأولى فرحة متفائلة في ما أبذل في العمل، لأنها تقدّره بالوقت الذي ضاع في السنة السابقة، ولكن مع مرور الأيام، وعندما رأت خط السير لم يتغير، ولم يترك لها من وقتي إلّا القليل.... وجدتني مبالغاً حتى بالنسبة إلى صمتي، لأني كنت أستمر في العمل إلى الساعة الثانية ليلاً أحياناً، إذا ما كنت مع مشكلة رياضية في صراع محتدم إلى درجة البكاء.

هكذا كان الجو حولي مملوءاً حرارة وطموحاً، ما تصرفه زوجتي في قضايا الدين وما أصرفه أنا في الرياضيات، حتى ألحّت عليّ زوجتي، تفادياً لصمتي وعطفاً عليَّ أن أخصص مساء السبت للتسلية مع أصدقائي»[٢٥١].

كان مالك حريصاً على تجاوز الفارق بينه وبين زملائه الذي حصل له بانقطاعه فترة عن الدراسة بعد تخرجه من الثانوية في قسنطينة، يقول في ذلك: «وفي المدرسة حيث بقي تكويني الخاص، جنباً إلى جنب،

---

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

مع ملاحظاتي العامة في الجو المدرسي، أكتشف يوماً بعد يوم ما تتيحه لي الفرصة... كنت أراقب نفسي وأراقب أقراني، ربما بسبب مركَّب نقص تجاههم نتج عن تقدمي في العمر بالنسبة إليهم لأني انفصلت عن التعلّم مدة الخمس سنوات التي بقيتها موظفاً وتاجراً بالجزائر بعد دراستي الثانوية[٢٥٢]، الأمر الذي جعلني أفرض على نفسي الجهد جهدين لأتخلص من مركّب النقص[٢٥٣] الذي لم يفارقني إلّا اليوم الذي طرح فيه (سودريا)[٢٥٤]، على طريقته الفذّة في أخذ مقياس مدرسته في التكوين، سؤالاً ماكراً في الرياضة فكنت الوحيد الذي أجاب عليه.

فسعدت كثيراً ذلك اليوم، ولكني لاحظت أن المدير لم تَلُح كثيراً على وجهه علامات السرور في تلك المناسبة، وكأنما خاب أمله.

لاح لي وجه الاستعمار، من الناحية النفسية، لأنني كنت متأكداً من استقامة سودريا الكاملة من الناحية الأخلاقية، غير أنني لم أكن أعلم أن النفوس لها أغوار لاشعورية[٢٥٥] تخفى حتى على صاحبها»[٢٥٦].

لم يكن مالك ـ على الرغم من حرصه على دراسة الرياضيات ـ يحسّ بأن لها قيمة في الواقع التطبيقي، إلى أن اكتشف ذات يوم أثرها في مجال التطبيق يقول في ذلك: «بينما كانت دروسي النظرية تسير من ناحيتها السير الحسن خصوصاً الرياضيات، والجدير بالذكر.... أنني رغم حرصي (على) التحصيل في الرياضيات وتعلقي بها، لم أكن أرى فيها كثيراً من الجدوى في الجانب التطبيقي إلى أن وُزِّع على القسم مشروع آلة ضغط (بصفتها موضوع) امتحان جزئي، فكان لزاماً (عليَّ) أن

---

(٢٥٢) انظر: ص ٩٤ ـ ٩٦ من هذا الكتاب.

(٢٥٣) المركب في اصطلاحات التحليل النفسي هو العقدة النفسية. أما مركب النقص فهو حالة انفعالية تسيطر على المرء من جراء شعوره بقصور حقيقي أو وهمي، وهي تحمله في كثير من الأحيان على كبت عواطفه، فتوقعه في عصاب تختلف شدته باختلاف الظروف المحيطة به والوسائل المتوافرة لديه. انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨)، مادتين (مركب) و(عقدة).

(٢٥٤) سودريا: مدير مدرسة الكهرباء والميكانيك التي يدرس فيها مالك.

(٢٥٥) اللاشعور: مجموع الأحوال النفسية الباطنة التي تؤثر في سلوك المرء، وإن كان غير مشعور بها. انظر: المصدر نفسه، مادة (اللاشعور).

(٢٥٦) بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١١١ ـ ١١٢.

أستعمل الجهاز الرياضي، لحل مشكلات الجهاز الميكانيكي، فأدركت منذ ذلك اليوم أن المعادلات هي مفتاح التطبيق، وأننا لا نُقدِّر علماً حق قدره ما دمنا لا نعلمه إلّا في صورته النظرية»[٢٥٧].

وأما فائدة الرياضيات على مستوى الفكر فهي مصل واقٍ ضد مرض الثرثرة، وهو يرى أن دراسته العلمية الرياضية قد حصّنته من ذلك المرض[٢٥٨].

وفي أثناء الدراسة لفتت انتباهه تجارب جورج كلود[٢٥٩] حول استخدام الحرارة البحرية، ففكّر مالك باستخدام الحرارة الصحراوية، لأن المجال العربي صحراوي على العموم، لذا فقد اهتم بدراسة (الترموديناميك) في محاولة للتوصّل إلى حلّ تلك المشكلة، والحصول على نتيجة علمية تمكّن من ذلك الاستخدام للحرارة الصحراوية[٢٦٠].

وإلى جانب ذلك كان مستمراً في تأملاته في المدرسة، فاكتشف ذلك الصنف من الطلبة العرب الذين يتنكرّون لأصولهم، فقد كان أحدهم يحرّف اسمه ليوهم من لا يعرفه أنه أمريكي الأصل، وكان الآخر يقول: إنه فينيقي لمن سأل عن جنسيته، و(يرى) في المقابل صنفين آخرين من الطلبة سمتهم الجد، والالتصاق بالوطن والتضحية من أجله؛ أما الصنف الأول فكان من الصين أو الهند الصينية وقد ارتبط بهم مالك مكوّناً معهم جبهة ضد الاستعمار داخل المدرسة.

أما الصنف الثاني فيمثّله ذلك اليهودي زميل الدراسة ـ الذي كان أحد أفراد مجموعة من اليهود النازحين من أوروبا الشرقية ليدرس ثم يتوزع في العالم ـ فقد كان قدومه للتحصل على التقنية من أجل تأسيس وطن يهودي بفلسطين[٢٦١]. يقول مالك: «لا أتذكر اسمه، وإنما أتذكّر أنه يستحق التقدير أكثر من أي طالب عربي اسمه «س» في ذلك الجيل

---

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢٥٨) انظر: عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، ص ١٣.

(٢٥٩) لم أعثر على ترجمته.

(٢٦٠) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٤.

التائه، كان يعكف في القسم عندما يخرج منه أقرانه في الساعة الثانية عشرة، فيأخذ من حقيبته قطعة خبز، ويبدأ بتناول لقمة من الخبز اليابس، ونصيباً من دروس الصباح، كان هكذا يراجع مواد الدروس في يومها كل يوم، حتى يرجع الطلبة من الغداء، وربما كان في أثناء تناوله الخبز اليابس والرياضيات يفكّر في الشيء الذي (سوف) يصنعه على ضفة البحر الميت.

لم تكن بيني وبينه صداقه، لأنني اشتممت فيه رائحة الصهيونية منذ اللحظة الأولى، ولكنني كنت أقدّره، وأعتقد أنه كان يقدّرني، رغم ما كنت أبدي له من استياء حول فكرة (الوطن القومي اليهودي) بكل صراحة»[٢٦٢].

أتمّ مالك دراسته في الكهرباء والميكانيك[٢٦٣]، إلّا أنه لم يتمكن من إجراء الامتحان التطبيقي ـ وهو ضروري ـ لتخرجه مهندساً ـ فقد بعثت إليه المدرسة خطاباً يتضمن عدم استيفائه لشروط الامتحان في بعض المواد[٢٦٤]، وكان قد توقّع تلك الصعوبات من قبل، فحاول إجراء التمرين في إيطاليا، غير أنها لم تجبه لذلك[٢٦٥]، يقول: «فأدركت أن الاستعمار الإيطالي، هو الآخر، له اختياراته في ما تسميه الإدارة الجزائرية (الشؤون الإسلامية) فرأيته يفضل ـ مثل زميله الاستعمار الفرنسي ـ التعامل مع (زعيم) مستعد (للتواطؤ معه على التعامل) مع مثقف يسعى من أجل تثبيت بعض الأفكار التقنية والاجتماعية على أرض بلاده، بحيث لا يستطيع بسبب ذلك أن ينقر على وتره، (أي نغمة)، غير التي يعزفها التاريخ في أعماق الروح لدى أي كبير أو صغير من بلاده.

ويجب أن نقول، الحقيقة للتاريخ: إن الوطن لم يكن يبحث عن أفكار تقنية وربما كنت الجزائري الوحيد الذي لا ينام من أجلها، وربما كانت الجزائر حينئذٍ في منعطف يُبعِدها حتى عن الأفكار التي وُلِدت على أرضها،

---

(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

حيث نراها في تلك الفترة بالذات تُولي ظهرها للأفكار الإصلاحية»[٢٦٦].

لم يؤدِّ إخفاق مالك في محاولتيه السابقتين من أجل الحصول على التدريب العملي المقرّر لإتمام دراسته للهندسة الكهربائية إلى يأسه، بل عاود المحاولة مرات عديدة؛ فكانت الأولى منها مع وزارة الدفاع في قسم هندسة المدفعية[٢٦٧]، وكان جوابها كجواب مدرسته من قبل (إنكم لم تستوفوا شروط الامتحان)[٢٦٨]، وكانت الثانية بواسطة أحد رجال الدين النصراني، فأحاله إلى (ماسينيون) الذي لم يحقّق له شيئاً مما طلب[٢٦٩]، فحاول التوسط بعمدة دروكس الذي بذل جهده في هذا الشأن، ولكن الإجابة كانت بالاعتذار عن تلبية الطلب لأن الطريق المشروع في إنجازه طريق عسكري[٢٧٠].

وهكذا كان نصيب تلك المحاولات التي قام بها مالك الإخفاق الذريع ولكنه لم يرجع منها صفر اليدين إذ إنها أكسبته درساً عميقاً في الصراع الفكري، وأضافت رصيداً إلى تجربته في ذلك المجال فهو يقول معلّقاً على تلك النتائج السابقة لمحاولاته: «فشعرت ببؤس تلك السمكة المتمرّدة، من النوع المفترس الصغير طالما مزّقت تقلباتها المتحدّية خيوط الشبكة المعدّة لصيد السمك الهادىء في المستنقعات السياسية.

إنهم لا يريدون الآن اقتلاع بعض خراشف جلدها فقط، ولا اقتلاع بعض أنياب فمها فحسب... لا...، بل يريدون مرة واحدة أن يقلوها في المقلاة، فيقلوها (أو) يشووها حتى تصير لقمة سائغة للآكلين»[٢٧١].

كان مالك يُدرِك ما يُراد منه حين تُوضَع في وجهه العقبات والعراقيل لكي يخضع ويمالىء الاستعمار، ولكنه كان يرفض تلك الأساليب ويُصرّ على المواجهة والتحدي على الرغم من معرفته بضعفه بإزاء تلك الشبكة الرهيبة من أساليب الصراع الفكري التي يحيطه بها الاستعمار.

---

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.
(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٩.
(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

هـ ـ العلوم التطبيقية

كان مالك يفكّر في الهجرة كما سبق أن أشرت إلى ذلك في الفصل الأول[٢٧٢] لذا فقد قرّر دراسة بعض العلوم التطبيقية، التي ترجع عليه بالفائدة في حياته العملية، فدرس الكيمياء التطبيقية بمعهد تابع لمتحف الفنون والصناعات[٢٧٣]، كما درس علم مساحة الأرض[٢٧٤]، وكان لذلك يقرأ في الهندسة التطبيقية[٢٧٥].

و ـ حلقة ابن الساعي

تقدمت الإشارة إلى تأثير محمد بن الساعي في مالك في أثناء الحديث عن تأثير المدرسة وبيئتها في قسنطينة[٢٧٦]، وقد أخذ ذلك التأثير بُعداً أكبر حينما التقى مالك به في باريس، وكان ذلك حين وصول ابن الساعي إلى باريس، ولقاء مالك به في اجتماع الطلبة الوحدويين[٢٧٧]، فكان مالك فرحاً بذلك اللقاء، لأنه يرى أن ابن الساعي سيعينه على ما لا يستطيعه الآخرون[٢٧٨].

وقد تم بعد ذلك اللقاء، التخطيط لحلقات علمية يتعاون فيها مالك وصاحبه على الدراسة والتحصيل، يقول في ذلك: «وبعد نهاية الجلسة صاحبته إلى غرفته بميدان البانطئون، وفي الطريق عرض عليَّ أفكاره، وعرضت عليه أفكاري، في الأمور التي كانت موضوع الحديث في الأوساط الطلابية، فوجدت أننا على وتيرة واحدة في أهمها، وإن كان لفت نظري بعض التحفّظ عند صديقي بالنسبة إلى الإصلاح والوهابية، كان صديقي لا

---

(٢٧٢) انظر: ص ١١٧ ـ ١٢٢ من هذا الكتاب.

(٢٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٢٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٧٦) انظر: ص ١٩٢، ١٩٣ من هذا الكتاب.

(٢٧٧) مركز أسسه مجموعة من الطلبة التونسيين والمغاربة آنذاك في باريس في محاولة لتوحيد صفوف طلبة الشمال الأفريقي والوقوف في صف المنشقين الممالئين للاستعمار، وكان مقره في شارع (لدرو رولان) في باريس.انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢.

ينتظر منهما المعجزات، وكنت أراهما معجزتين، وما عدا اختلافنا في درجة التفاؤل والتشاؤم، كنا من مشرب واحد في ما يخص دور الإسلام في النهوض بالشعوب الإسلامية، ودور الطالب في هذه النهضة.

ولكن يجب على هذا الطالب أن يشق الطريق السليم، فبيَّتنا الأمر بيننا على أن نضع معالم الطريق، ومن أجل ذلك قرّرنا أن يتولى صديقي جمع المعلومات والوثائق، لأن ذلك في نطاق عمله (بوصفه طالب) فلسفة يتردّد يومياً على المكتبات[٢٧٩].

وقد اكتشف مالك بعمله مع صديقه قيمة العمل الجماعي بين المثقفين والذي يفتقده العالم الإسلامي، كما تيسرت له المعرفة أكثر بصديقه، وما كان يتّصف به فهو يقول: «ولم أكن أعلم إذ ذاك[٢٨٠]، أن العمل الجماعي ـ بما يفرض من تبعات ـ من المقوّمات التي فقدها المجتمع الإسلامي، ولم يسترجعها بعد، خصوصاً بين مثقفيه، وكنت أجهل أيضاً في ما يخص شخص صديقي أنه كان يعاني حالة عدم اتّزان مشؤوم، يجمع بين طموح جبّار وإرادة واهية، بحيث كان طموحه يعرقله عن العمل المشترك، الخاضع للإرادتين، وضعف إرادته يعطّله عن العمل الفردي المتواصل.

ولكنه مع ذلك، كان الوحيد، من جيلي الجزائري، الذي أستطيع العمل الفكري معه، لأن شيطان العرفان قد استولى عليه منذ صباه، حتى أنني اعتقدت تلك الليلة، أننا سوف نقوم بعملٍ سيبقى أثره في المجتمع الجزائري.

فقضينا الليلة نتحدث هكذا عن مشروعات فكرية وسياسية، لم يُكتب لها أن تَرى النور على أيدينا كما تصورتها عقولنا»[٢٨١].

وعلى الرغم من ذلك فقد أثر ابن الساعي في مالك تأثيراً عميقاً يتمثل في:

أولاً: أن مالكاً مدين له بتحول اتجاهه إلى كاتب متخصّص في شؤون العالم الإسلامي[٢٨٢].

---

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٨٠) في الوقت الذي اتفقا فيه على العمل معاً في الدراسة والتحصيل العلمي.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

ثانياً: أن صحبة مالك له وجهت اهتمامه للفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع بشكل أعمق[٢٨٣].

ثالثاً: أتاحت له ـ أيضاً ـ الاطلاع على العلوم الإسلامية وما يدور حول الإسلام من دراسات بحكم تخصّص ابن الساعي، ومتابعته لمحاضرات (معهد الدراسات الإسلامية) التابع لجامعة السوربون في باريس[٢٨٤]، وإعداده لرسالته حول الإمام الغزالي[٢٨٥].

رابعاً: كان السبب في بواكير الإنتاج الفكري له، حيث بدأ مالك بإشارة منه وتعاون معه بمحاضرة في وسط الطلبة بعنوان «لماذا نحن مسلمون»[٢٨٦]، كما إن مالكاً بإشارة صديقه أيضاً كتب مقالته الأولى «خطاب مفتوح للضمير الجزائري»[٢٨٧].

لذا فإن مالكاً يعترف له بالأستاذية، ويدين له بالفضل، ويعترف بدوره في تكوينه الفكري[٢٨٨]، يقول عن شعوره بعد بداية الحلقة مع ابن الساعي: «لم يبق للأفق البعيد أي تأثير في توجيهي، ولكنني بدأت أشعر بآفاق جديدة لا زالت غامضة، ولم أكن أستطيع التعبير عنها بكلمات، ولكنها تؤثر بوخزها في نفسي على توجيهي العام»[٢٨٩].

كان موعد تلك الحلقة مساء كل جمعة في منزل مالك، حيث يحضر حموده بن الساعي وأخوه صالح بن الساعي[٢٩٠]، وليس لتلك

(٢٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٨٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١. والغزالي هو الإمام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، له من المؤلفات نحو مئتين، مولده في الطابران (قصبة طوس بخراسان) سنة ٤٥٠هـ الموافق ١٠٥٨م، توفي عام ٥٠٥هـ الموافق ١١١١م، من آثاره: **إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٧، ص ٢٤٧.

(٢٨٦) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٥٦.

(٢٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ و١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٢٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥، ١٤٠ و٢١٧.

الحلقة موضوعات محددة[٢٩١]، بل كانت المناقشات متنوّعة، علمية أحياناً أو سياسية أخرى، ودينية واجتماعية غالباً، أو مجرّد نقد لتسيير الأمور في الجزائر من طرف المسؤولين عن (الحركة) الإصلاحية أو عن الحركة الوطنية، ولكن المناقشات كانت كلها تدور حول محور الإسلام[٢٩٢]، ويغلب عليها الطابع الفلسفي[٢٩٣].

وقد أشار مالك إلى بعض الموضوعات التي نوقشت في تلك الحلقة، ومنها في المجال الفكري: الموضوعات التي تُثار حول الإسلام في معهد الدراسات الإسلامية في السوربون[٢٩٤]، ومناقشة القضية الإسلامية من وجهتيها الأيديولوجية، والاجتماعية[٢٩٥] ومنهج الإمام الغزالي في التجديد، وأفكار زكي مبارك[٢٩٦] حول ذلك المنهج[٢٩٧]، وكتاب ماسينيون عن الحلاج[٢٩٨]، ونيتشه[٢٩٩]، وسبينوزا[٣٠٠]، باعتبار تأثره بالمدرسة الإسلامية في عصره[٣٠١].

---

(٢٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٩٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢٩٦) زكي مبارك: كاتب وشاعر وباحث، ولد في قرية سنتريس بمصر عام ١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م من آثاره: **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، توفي عام ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٩٢٥.

(٢٩٧) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٢٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥. والحلاج هو: الحسين بن منصور متصوف متكلم، ولد بفارس سنة ٢٤٤هـ/ ٨٥٨م، ودرس على شيوخ التصوف (التستري والمكي، والجنيد)، اختلف في أمره، فهناك من يعتبره من كبار المتعبدين والزهاد، ومن الناس من يراه من الملحدين، توفي مقتولاً عام ٣٠٩هـ/ ٩٢٢ م. من آثاره: **قرآن القرآن والفرقان وعلم البقاء والفناء**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٢، ص ٢٨٥، **والموسوعة العربية الميسرة**، ص ٧٣١.

(٢٩٩) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٠٨.

(٣٠٠) باروخ سبينوزا: فيلسوف هولندي سليل أسرة يهودية، ولد سنة ١٦٣٢م ذاع صيته وزاره فلاسفة كثيرون وعرضت عليه الأستاذية بجامعة (هيدلبرج)، مات بالسل عام ١٦٧٧م، من أهم كتبه: **الأخلاق**، وفيه عرض لفلسفته. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٣٨.

(٣٠١) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٠٨.

هذا في الجانب الفكري، أما الجوانب الاجتماعية والسياسية: فقد كانت تتركز في الاهتمام بالوضع الجزائري، ولا سيما الحركات الوطنية، والحركة الإصلاحية[٣٠٢] فقد كانوا متابعين لها منذ نشأتها مع وعي تام بواقع تلك الحركات، وقد حصّنهم وعيهم بذلك الواقع من التورط والارتباط بالحركات الوطنية[٣٠٣]، كما أنهم كانوا على علم تام بواقع الحركة الإصلاحية وعجزها عن مواصلة الطريق، لذا فقد فكروا في خلافة الجمعية لما يرون في أنفسهم من قدرة على مواصلة نهجها[٣٠٤]، يقول مالك: «كنت مهتماً أكثر بأنباء الجزائر التي كانت تفيد أن النواب بدأوا يستلمون مقاليد الحياة العامة، وأصبحت أتساءل:

ـ هل تسلِّم جمعية العلماء المقاليد إلى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية؟ وربما لم يكن تخوفي من هذه الناحية نزيهاً كل النزاهة، إذ كان لي غرض يشاركني فيه حمودة بن الساعي، وهو أن نكون، نحن الإثنين الوارثين لجمعية العلماء بعد دراستنا، لأننا نظنّ في أنفسنا الجدارة لخوض المعركة السياسية، مع المحافظة على الخط الإصلاحي ونتائجه في الوطن، الأمر الذي كنّا نختلف فيه تماماً مع المثقفين الآخرين.

... فالمهم في نظري هو فقط أن تَسلَم الحياة العامة من المثقفين، لأنني كنت أتوقع منهم كل مكروه، وقد أكّدَت الأحداث كل توقعاتي، وما كان لي أن أتّفق معهم، ولا مع مصالي حاج في شيء، إذ كان رأيي السياسي قائماً على مبدأ، لم يتغير، بل أكدته الأيام، هو أن نظاماً اجتماعياً ما لا يقوم إلّا على نظام أخلاقي حتى أن تلك المظاهرات الصاخبة لم تكن تغويني، بل على العكس كنت أظنّها عميقة ومضرّة عندما تُعطي لعقول غير مهيأة، الفرصة لمعارك وهمية وبطولات تمثيلية»[٣٠٥].

هذه جوانب التكوين التي تلقّاها مالك في تلك الحلقة التي استمرت إلى رحيله عن فرنسا[٣٠٦].

---

(٣٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٧، ٦٣ ـ ٦٤ و٧٥ ـ ٧٦.

(٣٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٣٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

ز ـ القراءة

أتاحت إقامة مالك في فرنسا الفرصة له بالاطلاع ومتابعة الإنتاج الفكري، وكان يقرأ كثيراً ولا سيما في الفلسفة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، فقرأ لمجموعة من العلماء والمفكرين في هذه التخصصّات، كابن خلدون، واشبنجلر[٣٠٧]، وتوينبي[٣٠٨]، كما قرأ لنيتشه[٣٠٩]، وسبينوزا، وبلزاك[٣١٠]، يقول عن أثر بلزاك: «وبدأت في هذه الفترة[٣١١]، أطالع بكل إمعان كتب بلزاك، . . . فكانت هذه المطالعة تزيد كثيراً من معلوماتي عن حياة المجتمع الفرنسي، عندما بدأت بعد العهد النابليوني[٣١٢]، انطلاقته في العهد الصناعي، بكل التفاصيل الحميمة التي تتسّم بها الحياة الفرنسية بكبريائها، وضآلتها، كما تصفها **الكوميديا الإنسانية**[٣١٣].

كانت هذه المطالعة. . . والملاحظات. . . والمقارنات حقلاً خصباً لأفكاري الاجتماعية الناشئة»[٣١٤].

---

(٣٠٧) اشبنجلر أزفولد: ولد سنة ١٨٨٠م، فيلسوف ألماني، ومؤلفه الرئيس هو **تدهور الغرب** سنة ١٩١٨م، وفيه يذهب إلى أن كل ثقافة تجتاز مرحلة الشباب فالنضج فالشيخوخة المؤدية إلى الموت، والثقافة الغربية في مرحلة التدهور وستهزم أمام الجنس الأصفر، توفي عام ١٩٣٦م. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٦٤.

(٣٠٨) أرنولد جوزيف توينبي: ولد سنة ١٨٨٩م، مؤرخ إنكليزي من أشهر كتبه: **دراسة في التاريخ**، خرج في عدة مجلدات وهو، بحث في نمو الحضارات وتطورها وانحلالها، ويفسر فيه قيام الحضارات على أساس (التحدي والاستجابة) ويرى أن التاريخ تضبطه وتسيره قوى نفسية أكثر منها مادية. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

(٣٠٩) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٣١٠) أونوريه دي بلزاك: روائي فرنسي ولد في أسرة برجوازية في (تور) سنة ١٧٩٩م درس القانون ولكنه اتجه إلى التأليف الأدبي، له مجموعة روايات وقصص قصيرة بعنوان **الكوميديا الإنسانية** يصف فيها المجتمع الفرنسي بكل فئاته ومختلف حرفهم ومهنهم وصناعاتهم، توفي سنة ١٨٥٠ م.

انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٥٦٦.

(٣١١) فترة وجوده في الريف الفرنسي عند أم زوجته خديجة، حيث كانت تحتفظ بكتب (بلزاك).

(٣١٢) نسبة إلى نابليون الأول إمبراطور الفرنسيين، ولد سنة ١٧٦٩م، توج إمبراطوراً للفرنسيين سنة ١٨٠٤م، وتنازل عنها سنة ١٨١٥م، توفي سنة ١٨٢١م. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١٢.

(٣١٣) يشير مالك إلى الوصف الذي تقدمه روايات (بلزاك) وقصصه عن المجتمع الفرنسي في تلك الفترة.

(٣١٤) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

وإلى جانب ذلك كان يتردّد على سوق الكتب المستعملة للقراءة، فقد كان أصحاب تلك السوق لا يزعجون من يقف أمام دكاكينهم للمطالعة في الكتب المعروضة[٣١٥].

فكانت القراءة المقرونة بالتأمّل هي التي هيّأت لمالك تكوينه في المجال الاجتماعي والتاريخي والفلسفي، فهو يقول في ذلك: «أما دراستي للمذاهب الاجتماعية والاقتصادية والفلسفات المختلفة والتاريخ فقد مارستها في الكتب والمجتمعات والأفراد»[٣١٦].

فمالك لم يكن يسعى إلى تكديس المعلومات فقط، وحشو الذهن بها، وإنما كان يطبّق ما يتعلّمه من معارف على الأفراد والمجتمعات، ولا سيما في العالم الإسلامي وقد أكسبه ذلك خبرة عميقة في المجالين النفسي والاجتماعي، ظهرت آثارها في مؤلفاته التي اعتنى فيها كثيراً بالتحليلين[٣١٧] النفسي والاجتماعي لمعرفة أصل الداء وإدراك المعنى القرآني[٣١٨]، والتأكيد أنه الأساس للتغيير ومعالجة الداء.

ح ـ الدروس السماعية

كان مالك إلى جانب دراسته يحضر بعض الدروس في (معهد الدراسات الإسلامية) التابع لجامعة السوربون في باريس مع حمودة بن الساعي[٣١٩]، كما كان يتابع أحياناً في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بعض دروس (معهد العلوم الإنسانية والطبيعية) التابع لتلك الكلية، فقد كانت المحاضرات فيه مفتوحة للجمهور، وهو على مستوى عالٍ، يحاضر فيه كبار الأساتذة من داخل فرنسا وخارجها[٣٢٠].

---

(٣١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣١٦) عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، ص ١٣.

(٣١٧) : منهج عام يراد به تقسيم الكل إلى أجزائه ورد الشيء إلى عناصره المكونة له. الرياضي والطبيعي، والنفسي، والقصدي، والنحوي، والمنطقي، انظر: **المعجم الفلسفي**، إعداد مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، مادة (تحليل).

(٣١٨) قول الله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١].

(٣١٩) انظر: بن نبي، **مذكرات شاهد للقرن**، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٧٦.

(٣٢٠) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

هذا في ما يتعلق بالجهة الأولى (الدراسة والتحصيل العلمي).

الجهة الثانية: البيئة في فرنسا

هذه هي الجهة الثانية التي تلقّى مالك تكوينه الفكري منها في البيئة الفرنسية بالإضافة إلى الدراسة، بحيث كانت بمثابة المكمل للتلقّي من الجهة الأولى، بل مجال تطبيق الأفكار التي تلقّاها من تلك الجهة، وسبيل إدراك قيمتها ودلالاتها.

فقد عاش مالك في فرنسا في بيئتين مختلفتين كان لكل منهما أثره في تكوينه الفكري:

أ ـ بيئة المهاجرين

فقد كانت بيئة المهاجرين من أبناء الشمال الأفريقي بخاصة، وأبناء العالم الإسلامي بشكل عام، وقد اتصل بهم مالك بن نبي من ثلاث جهات:

الأولى: مدرسة الكهرباء والميكانيك

التقى في هذه المدرسة بمجموعة من الطلبة من الشرق العربي، وكانت معاملته معهم تتسم بمفاجآت يكتشف معها أصولهم التي يعمدون إلى إخفائها[٣٢١]، فكانت أمامه فرصة للمقارنة بين سلوك زملائه الأوروبيين وسلوك هؤلاء الزملاء وتتبُّع أصل ذلك الفارق في السلوك وأثر ذلك في إثراء تجربته في مجال الثقافة.

الثانية: الحي اللاتيني

بدأت صلة مالك بالحي اللاتيني حينما وصل إلى باريس عبد المجيد الخالدي ـ أحد أصدقاء مالك في تبسة[٣٢٢] ـ وكان قد تحاشى الصلة بذلك الحي من قبل حين نزوله في باريس فراراً من إضاعة الوقت والانصراف عن التحصيل العلمي[٣٢٣]، فكانت تلك الصلة بداية العودة إلى الوسط

---

(٣٢١) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩، وذلك لأن الحي كان مقراً سكنياً للطلبة المهاجرين من الشمال الأفريقي.

الجزائري ومشكلاته مع مشكلات العالم الإسلامي الأخرى(٣٢٤).

أما عن واقع الحي في تلك الفترة، فيقول عنه: «في الوقت الذي (اكتشفت فيه الحي اللاتيني كان) ميداناً لصراع محتدم يقود معركته ـ من الطرف التونسي ـ صالح بن يوسف، وثامر، وسليمان بن سليمان، و- من الطرف المراكشي ـ بلفريج ومحمد الفاسي الذين كانوا يهدفون مع الإخوان التونسيين إلى توحيد الصف بين طلبة الشمال الأفريقي المسلمين، فأسّسوا من أجل ذلك أول مركز يحمل هذا العنوان بشارع لدرورولان.

وبطبيعة الحال، كانت الإدارة الاستعمارية بالمرصاد، تعمل لإخفاق المشروع وتسخِّر من أجل ذلك الانفصاليين من الطلبة الجزائريين المتمسكين بالبربرية وبعضهم بمسيحية جوفاء، انقادوا لها بغية الدنيا بدوافع انتهازية صرفة، فكانت (المعركة) على الصعيد الطلابي، تدور بين (الوحدويين) والمنشقين، الذين كانوا في أغلبهم من الجزائريين المنضمين إلى وحدة إقليمية جزائرية أيضاً تضم أبناء مستعمري الجزائر.

كان على رأس المنشقّين عمار نارون، يعمل بإيعاز الإدارة تحت إشراف رئيس المجلس البلدي بمدينة باريس المسيو كولين الذي كان على اتصال بالأوساط الاستعمارية العليا المستعدة لتحقيق رغبات أي منشقّ.. وكان صدْر أكثر من طالب جزائري يجيش بالرغبات»(٣٢٥).

هذه صورة وجيزة للصراع المحتدم في الحي اللاتيني بين الطرفين في تلك الفترة عندما وضعتُ فيها أقدامي، واتخذت في المعركة موقفاً ضد الانفصاليين.. من دون أن يخطر ببالي أن لموقفي هذا أي صلة بوضع أبي (بوصفه موظفاً صغيراً) في الجزائر(٣٢٦).

كان مالك يريد بانضمامه إلى صف الطلبة الوحدويين أن يكون حلقة

---

(٣٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٢٥) يشير مالك بذلك إلى كثرة الطلبة الجزائريين الراغبين في ممالأة الاستعمار مقابل تحقيق رغباتهم الذاتية.

(٣٢٦) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢، وفي ما يتعلق بتأثير نشاط مالك في باريس على وضع أبيه في الجزائر، انظر: ص ٥٨ من هذا الكتاب.

الوصل بينهم وبين (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين) إذ كان قد انضم إليها في تلك الفترة واستفاد من الإمكانات المتاحة فيها، فكان لذلك يرغب في استفادة الطلبة منها فهو يقول: «أعلنت انضمامي ولكنني أخفيت شيئاً مقرراً في نفسي هو أنني عندما تنتصر فكرة الوحدة سأكون حلقة الوصل بينها وبين (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين) ـ ليتلقّى فيها بنو قومي دروساً في أمور ربما عجزت حينذاك عن تسميتها، وإنما أسميها اليوم دروساً في الفعالية، في الأسلوب، أو بكلمة واحدة: في الحضارة[٣٢٧].

وقد وصفه لذلك الأستاذ ابراهيم البعثي بأنه كان حائراً بالنسبة إلى النصرانية والإسلام[٣٢٨]، وقال بعد أن نقل الفقرة السابقة من مذكرات مالك بن نبي: «ولست أدري كم من بين المسلمين ـ مفكرين وغير مفكرين ـ مَن يؤيد وجهة نظر الأستاذ مالك؟

هل يتلقى أبناء المسلمين دروساً في الحضارة في المعاهد العلمية، والكليات الجامعية، أم في الجمعيات الدينية المسيحية؟!.

والغريب أنه ـ أي مالك ـ يقول بعد ذلك:

(كنت أدعو في الحي اللاتيني إلى الإصلاح، والوهابية، والوحدة المغربية، أي للشعارات التي كانت تعطي معنىً واحداً: الإسلام).

كل ما يمكن أن أقوله، إن الأستاذ مالك بن نبي كان يجتاز مرحلة كلها ضباب وازدحام في الأفكار والآمال. كان مبهوراً بوحدة الشبان المسيحيين الباريسيين، وفي (الوقت نفسه) كان متحمساً للإسلام غيوراً عليه إلى درجة غير عادية»[٣٢٩].

إن الأستاذ إبراهيم البعثي قد رأى في مواقف مالك تناقضاً، وتعارضاً، والحق أن ذلك غير صحيح، فمالك ـ رحمه الله تعالى ـ كان يُدرك ما يفعل آنذاك، فهو حينما فكّر بوصل زملائه بوحدة الشبان

---

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٢٨) انظر: إبراهيم البعثي، **شخصيات إسلامية معاصرة**، ٢ ج (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ١٩٣.

(٣٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٦.

المسيحين الباريسيين، لم يقصد أن يتلقوا تعليماً نظرياً في الحضارة وإنما أراد أن يريهم نموذجاً تطبيقياً للحضارة ممثلاً في تلك الوحدة، إذ إنها كانت تمثِّل ذلك كما يشير وصف مالك لها[٣٣٠]، وأنها دروس في الفعالية والأسلوب، ولعله يعني بقوله (في الحضارة) السلوك الحضاري، وليس مضمون الحضارة الغربية العقدي، ولذا فلا يصحّ أن يُقال عنه: إنه حائر بين المسيحية والإسلام!.

وليس ينكر ما كانت تتوافر في تلك الجمعيات من الوسائل والإمكانات المتاحة فيها للتكوين الفكري، ولا سيما في مجال الحضارة[٣٣١].

أما دعوة مالك إلى الإسلام فكانت تصدر عن اقتناع تام بذلك، فهو لم يمرّ بلحظة شك في صلاحية الإسلام، ولم يكن حائراً في هذا الأمر، فقد سجل ديانته الإسلامية في بطاقة الوحدة عند الانتساب إليها[٣٣٢]، وكان يُدرك أن النصرانية تقوم على عقيدة التثليث، ويرى أن روحه الموحّدة لا تقبل ذلك[٣٣٣]، ولم يكن إدراكه هذا جديداً، فقد كان يدعو إلى الإسلام منذ أن كان في الجزائر، ويدخل، من أجل ذلك في مناقشات مع الطالب المسلم الذي تنصَّر في قسنطينة[٣٣٤].

ولذا فإن دعوته إلى الإسلام لم تقتصر على الحي اللاتيني وحده، بل كان يقوم بالدعوة إلى الإسلام في وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين نفسها، ممّا أثار عليه رئيس الوحدة، فحاول إحراجه بالحديث معه في العقيدة أمام زملائه في الوحدة، لكن مالكاً كان موفّقاً في الرد على التساؤلات التي وجّهها إليه رئيس الوحدة[٣٣٥].

هذا في ما يتعلق بهدفه من الانضمام إلى صفوف الطلبة الوحدويين في الحي اللاتيني، أما ماذا استفاد مالك من صلته بذلك الحي؟

---

(٣٣٠) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ١٧ و٢٣.

(٣٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٣٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

فيمكن القول إنها عادت عليه بفوائد عظيمة تركت آثارها في تكوينه الفكري كان أولها: لقاء مالك بحمودة بن الساعي، وما تلا ذلك من تكوين حلقة علمية سبق الكلام عنها في ما مضى[٣٣٦]، ذلك بالإضافة إلى أن ذلك الحي كان مجالاً لدراسة العالم الإسلامي ومشكلاته، والجزائر بالذات[٣٣٧]، بما يحويه من مهاجرين سواء أكانوا عمّالاً أم مثقفين، وما كان يجول في أوساطهم على اختلاف مشاربهم حيث كان منهم الوحدوي، ومنهم المنشق المستعد لممالأة الاستعمار ومنهم المخلص لدينه ووطنه، ومنهم من جاء ساعياً وراء كسب العيش فقط.

إن ذلك كله أتاح لمالك فرصة التأمّل بحيث كان بالنسبة إليه كالمختبر لصاحب المعمل الذي يحلّل العيّنات لكي يتوصّل إلى سبب الداء، فقد شهد عند بداية اتصاله بذلك الحي الصراع المحتدم بين الوحدويين، والمنشقين الموالين للاستعمار[٣٣٨]، كما تمكّن من المشاركة في الاجتماعات الأولى لبعث منظمة نجمة شمال أفريقيا على يد مصالي حاج، وقد ساءته رغبة زعيم الجمعية في الإعلان عنها بأفخم مظهر وبأسلوب المظاهرات[٣٣٩]، فهو يقول: «لم أكن أعلم أن هذه الرغبة السامية كانت العرض للمرض الجديد الذي سيجتاح الجزائر والذي سيبدّد كل طاقاتها في الظهور والتظاهر والمظاهرات، كأنما لم يكن في نظر الزعيم سوى هذا الوجه من النشاط السياسي الذي استولى على الوطن طيلة ربع قرن.

وللقائل الحق أن يقول: إن المرض الجديد كان من بعض جوانبه شفاءً، إذا قدّرنا أن الجزائر خرجت من العدم لتدخل في عهد التظاهر، بالإضافة إلى أن المظاهرات الصاخبة، وما تخللها من حملات انتخابية تُشرف عليها الإدارة الاستعمارية كان لها الفضل، على أيّ حال، في توعية الشعب الجزائري إزاء بعض المشكلات المطروحة... ولكن هذا

---

(٣٣٦) انظر: ص ١٩٧ ـ ٢٠١ من هذا الكتاب.

(٣٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٧٣.

التقدير خطأ، لأن الجزائر لم تنطلق من نقطة الصفر[٣٤٠]، بل انطلقت من ميدان المعارك الطاحنة التي خاضها الشعب تحت لواء الإصلاح، ولواء المؤتمر الإسلامي. . . لتدخل ميدان الانتخابات، حتى أنني لا أرى في الحركات الحزبية (حافزاً للإسراع في خطوات) الشعب نحو الثورة في النهاية، بل على العكس أراها مسؤولةً عن تعطيل أوانها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

هذه هي الحقيقة أمام التاريخ بحيث لولا تدخّل مصالي حاج في الأمر لَما وجدت الجزائر نفسها أمام كثير من المشكلات التي عانتها بعد الاستقلال سنة (١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م)»[٣٤١].

وربما لفت انتباهه انعقاد المظاهرة الأولى في الجمعية في صورة مهرجان في إحدى قاعات العمارة التي تشغلها منظمة الماسونية الفرنسية (الشرق الكبير) فهو يعلّق على ذلك قائلاً: «كُتِب للحزب الوطني أن يكون مهده في هذا المقر. والآن بعد أربعين سنة، وقد علّمتني الأيام ما علمتني، يجب أن أقول (إن) أمراً كهذا يتركني محتاراً»[٣٤٢].

وقد أدرك مالك خطأ المنهج الذي تسير عليه الجمعية، منذ المهرجان الأول فهو يقول في ذلك: «كان لهذا الحدث البسيط أثر سيئ في فكري بالنسبة إلى مستقبل الحركة (الوطنية) في بلادنا، إذ قدَّرت أنها ستحل المشكلات على هذا النمط، وقد ازددت تشاؤماً تلك الليلة عندما رأيت الزعيم، بعد أن أنهى خطابه، ينزوي مع الرجل العملاق بجنبه على شرفة تطل على أخشاب المسرح، وقد غيّر هيأته، فلبس نوعاً أنيقاً من العباءات المسمّاة (قشابية)، وحذاء أبيضَ من نوع البلغة، (ولبس

---

(٣٤٠) نقطة الصفر: (١) مصطلح استخدمه الأنثروبولوجي مالينوفسكي (Malinowski) لدراسة التغير الاجتماعي والثقافي، وبخاصة لتأكيد أهمية المقارنة في هذه الدراسات. (٢) وتعتمد المقارنة على دراسة ثقافتين مختلفتين تسْودان مجتمعين مختلفين في فترتين زمانيتين مختلفتين، لأن دراسة التغير الاجتماعي والثقافي لا تستلزم تتبع الأحداث والظواهر الثقافية تتبعاً تاريخياً، ولكن كل ما يفعله الباحث هو أن يفترض لحظة معينة هي نقطة الصفر، التي حدث عندها التغير في الثقافة وفي المجتمع ثم يقارن بين الأوضاع السائدة قبل هذه النقطة وبعدها. انظر: محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، مادة (نقطة الصفر ـ Zero Point).

(٣٤١) بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٣٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

الطربوش الأحمر وظلّ في هذه الهيئة يطل على الآخرين عوضاً عن أن يجلس بينهم)، فرأيته تلك اللحظة وقد جعل لنفسه منصّة يظهر عليها للعباد ترفُّعَه عليهم، وعزلته عنهم.

استمرت الحفلة في فصولها ولكن كلّما وقع بصري على الشرفة، شعرت بحرج وربما وقع تلك الليلة، في أعماق لاشعوري التمزق الأول بيني وبين الحزب الوطني مع ما سيبقى بيني وبينه من صلات عذبة أحياناً، ومُرَّة أخرى»[٣٤٣].

وقد شهد كذلك في الحي اللاتيني، نشأة الاتجاهات القومية لدى الطلبة في الوقت الذي بدأت تنشأ فيه في الجزائر (وحدة المرشحين) بقسنطينة، فكان مالك متابعاً لنشأة تلك الأحزاب، عارفاً بغاياتها، واتجاهاتها[٣٤٤]، فهو يقول: «بدأت في تلك الفترة تنشأ صورة القومية الجزائرية، بجناحيها؛ الجناح الكادح، الطامح إلى البرجوازية في قيادته المتواطئة مع الحركة اليسارية الفرنسية، والجناح البرجوازي المتواطىء مع الاستعمار.

وبقي الإصلاح يسعى في شَقّ طريقه بين الطرفين، من دون أن يشعر أنه سيُقدّم ذات يوم استقالته المعنوية للجناح القومي البرجوازي، الذي يتقبّلها منه بكل سرور ثم يكون عرضة للنجاح الكادح، الذي يطحنه ويدوسه بالأقدام، لأنه عرض نفسه لذلك بتسليم مسؤولياته»[٣٤٥].

وقد كان اتصاله بالحي اللاتيني يسهّل له متابعة الوضع في الجزائر، عن طريق الصحف الجزائرية التي تصل هناك، والتي تمثّل مختلف الاتجاهات[٣٤٦]، ولذلك فهو يُصدِر حكمه في المثقفين عن خبرة وتجربة، ولا سيما أولئك الممالئين للاستعمار حيث يقول: «إن النخبة المثقفة ولجت بكل وضوح طريق الخيانة، وأن الاستعمار بدأ يستخدم الزعماء لإلقاء الحيرة والريبة في الضمائر، مفضّلاً هذه الطريقة على (اتخاذ

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٣٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.
(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٣٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

الإجراءات الصارمة) التي سوف لا تزيد إرادة الشعب إلّا صلابة»[٣٤٧].

وفي الحي اللاتيني مرّ بتجربة أخرى، ربما أعطته جانباً من اكتشاف الأساليب الخاطئة في محاولة تكوين الوحدة العربية، وذلك بلقائه مع فريد زين الدين الذي كان يدرس في باريس، ويقوم بتكليف من شكيب أرسلان بتشكيل (جمعية الوحدة العربية) في العاصمة الفرنسية، فكانت تلك الجمعية لا تتجاوز إذكاء المشاعر، وإثارة العواطف، مختتمة اجتماعاتها بشيء من النثر أو الشعر يثير الحماسة في النفوس التي قد تصل إلى درجة فقدان الإحساس بالنفس[٣٤٨] بالإضافة إلى خمود الفكرة بعد رحيل فريد زين الدين من باريس[٣٤٩].

وكان لمالك في هذا الحي جانب آخر من النشاط الفكري، المتمثل في المحاورة والمنشور، والمحاضرة، ولهذا النشاط أبعاده الواضحة في تكوينه الفكري من حيث الإعداد له، وقياس مدى أثره في ذلك الوسط[٣٥٠].

وهناك جانب مهم، ربما كان من أعظم ما استفاده في ذلك الوسط بخاصة، وهو إدراكه حقيقة المعركة، أو الصراع الفكري الذي يمارسه الاستعمار بالنسبة إلى البلدان المستعمرة، ومثقفيها على وجه الخصوص[٣٥١].

الثالثة: مقهى الهجار

ذلك المقهى العربي المكوّن من قاعتين؛ **الأولى** منهما كانت لهواة الفن المغربي وأما **الثانية** فكانت لأصحاب النزعات السياسية والراغبين في المناقشات الفكرية، فكان مالك حين إقامته في (لوت كليري) خارج باريس، يأتي إليها ليلة كل سبت، من أجل اللقاء مع صديقه ابن الساعي، ويقضي شطراً كبيراً من ليلته تلك في ذلك المقهى، حيث كان يتجاذب الحديث مع ابن الساعي في الوضع الجزائري ويدرسان الجديد في مجال الفكر، ومن أبرز ما درسا في ذلك، كتاب ماسينيون عن

---

(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣ و٧٥.

(٣٤٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٣٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٦٥.

(٣٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦٥ و٧٩ ـ ٨٠.

الحلاج، الذي كان موضوع أخذ ورد في تلك الفترة(٣٥٢).

ويلتقي في المقهى كذلك بالطلبة وبالعمال الجزائريين، لكي ينقل إليهم حصيلته الفكرية من القراءة، والملاحظة التي اكتسبها في أثناء مكوثه في الريف الفرنسي، فهو يقول: «كانت هذه المطالعة، و... الملاحظات و... المقارنات(٣٥٣) حقلاً خصباً لأفكاري الاجتماعية الناشئة، أحملها معي إلى باريس،... وأوزّعها على حلقتي من طلبة وعمال جزائريين بمقهى الهجار، وكنت أهتم بالطلبة على وجه الخصوص، لأنهم شرعوا في امتطاء الحزب المصالي(٣٥٤) من أجل الوصول إلى مآربهم، أو إلى الزعامة، حتى ألِفْت نظرهم إلى مشكلات التغيير النفسي والاجتماعي الأساسية، التي لا تتكوّن من دونه دولة.

لقد كانت الحركة الوطنية تستهدف أهدافاً سامية، من دون أن ترسم خطتها ومن دون أن تحدد وسائلها، فأصبحت تتطور في جوّ من الفوضى لا يصلح إلّا لمن يعمل من أجل مصلحته، بحيث لم يكن لحديثي مع الطلبة والعمال أي أثر عملي كأنني أخطب في صحراء»(٣٥٥).

وكان مقهى الهجار نافذة أُطل منها على العالم الإسلامي، وذلك من خلال وفد علماء الأزهر للسوربون، حيث أتيح له التعرف على تلك المجموعة من العلماء والطلبة الذين كان من ضمنهم كل من الشيخ عبد الرحمن تاج، والشيخ محمد عبد الله دراز، وقد استفاد منه معرفة بالشرق وأخباره، ولا سيما مصر والفرص المتاحة فيها للدراسة(٣٥٦).

تلك كانت الجهات الثلاث لبيئة المهاجرين التي ظهر أثرها في تكوينه الفكري، أما تأثير البيئة الفرنسية عليه فسوف أتناوله في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

---

(٣٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٣٥٣) يقصد مطالعته لكتب (بلزاك)، وقد تقدمت الإشارة إليها، أما الملاحظات والمقارنات، فكانت نتيجة التأمل في الريف الفرنسي.

(٣٥٤) نسبة إلى رئيس الحزب مصالي حاج.

(٣٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٣٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

ب ـ بيئة الفرنسيين

كانت حياة مالك في البيئة الفرنسية مجالاً مهماً لتنمية أفكاره ونضوجها، ولا سيما في مجالي الحضارة والثقافة، إذ أتيحت له بذلك الفرصة إلى التعرّف على الحضارة الغربية في أصولها، إضافة إلى فتح المجال أمامه للتأمل والمقارنة بين المجتمع الحضاري المتمثِّل في بيئة الفرنسيين، ومجتمع ما بعد الحضارة المتمثل في بيئة المهاجرين، التي سبق الحديث عنها، وسوف أتناول من هذه البيئة المجالات التي كان لها أثر في تكوينه الفكري:

الأول: الدروس الأولى

تلقى مالك دروسه الأولى في تلك البيئة من خلال حادثتين مرّ بهما بعد وصوله إلى باريس بفترة قصيرة.

أما **الأولى**: فكانت حين أرد أن يركب القطار الجوفي (المترو)، ولم يكن يعلم طريقة استخدامه، فحاول عبور المسار الذي يسلكه القطار إلى الناحية المقابلة جهلاً منه بخطورة ما كان سيُقدِم عليه، ولولا تحذير الموظفة المسؤولة له من ذلك لتعرَّض لتيار كهربائي عالٍ يؤدي بحياته[٣٥٧].

أما الحادثة **الثانية**: فكانت في ميدان الكونكورد وذلك حين أراد أن يعبُر هذا الميدان الكبير من دون أن يلتزم بالسير على الخط المخصص للمشاة، وكان أن وجد نفسه في وسط سيلٍ من السيارات كادت تؤدي بحياته[٣٥٨].

وقد تعلّم من تلك الحادثتين أن البيوت إنما تؤتى من أبوابها، وأن هذا المجتمع خاضع للتنظيم في شؤون حياته[٣٥٩].

وفي المقهى المجاور لمنزله كان يتأمل في الحياة الفرنسية من دون إدراك تام لِما توحي به من روابط حضارية، فهو يقول: «كنت أحياناً أقضي العشية... على سطح مقهى (كل شيء بخير) أتتبع ببصري المتسكّعين الباريسيين التائهين على الرصيف يودِّعون جو الصيف في أيامه

---

(٣٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٣٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤، وقد سبق بيان الحادثتين بالتفصيل في الفصل الأول.

الأخيرة، وذلك قبل أن يرتدوا معاطفهم ويسرعوا في خطاهم تحت وابل الأمطار المقبلة.

لم أكن بعد أرى الروابط التي تربط هؤلاء القوم بمحيطهم، ولكنني بدأت أشعر على نحو ما بسعادتهم أو على الأقل باطمئنانهم، في هذا المحيط الحميم، وأشعر أنني أجنبي عليه، بكل ما تتضمن حياتي من مشكلات خاصة، وما يختلج في نفسي من خواطر لا تمرّ على بال هؤلاء القوم المتنعمين»[٣٦٠].

الثاني: متحف الفنون والصناعات

اكتشف مالك متحف الفنون والصناعات حين وصوله إلى باريس، في أثناء جولاته الأولى لاكتشاف محيطه الجديد، وقد أتاح له ذلك الاكتشاف مجال التأمل في الجوانب (التكنولوجية) للحضارة لأول مرة، حيث شاهد ضمن محتويات ذلك المتحف القاطرة الأولى التي تحرّكت بالطاقة البخارية، والطائرة التي عبر عليها بليرويو[٣٦١] بحر المانش[٣٦٢].

كانت تلك هي تأملاته الأولى في ذلك المتحف، أما بعد ثلاثة أشهر من قدومه لباريس، ودراسته لعلم الرياضيات، فقد عاد ليتأمّل في محتويات هذا المتحف وقد ازدادت نظرته عمقاً، واتّسعت خبرته في معطيات الحضارة الماثلة أمامه في ذلك المتحف[٣٦٣]، فهو يقول: «وأصبحت أتردّد على متحف الصناعات والفنون، ولكنه بنظرة جديدة إلى الأشياء، بحيث لم يصبح المتحف مجرّد مكان جمعت فيه غرائب وعجائب ما أنتجه الفن والصناعة، ولكنه المستودع (المقدس)؟! الذي أودعت فيه هذه الحضارة أعلى ما أنتجته عبقريتها العلمية والتكنولوجية (بصفتها شهادات) أمام التاريخ على مراحلها المختلفة»[٣٦٤].

---

(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣٦١) بليرويو لويس (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦ م): طيار فرنسي ومخترع وهب ثروته لصناعة واختراع الطائرة ذات السطح (مونوبلين) وكان أول من عبر بحر المانش بطائرته تلك. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٤٠٤.

(٣٦٢) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

الثالث: معرض المستعمرات

في السنة الثانية لقدوم مالك إلى باريس، أقيم فيها معرض المستعمرات، وقد أقيم من أجل الإشادة بالعدّ الاستعماري وبلوغه الأوج(٣٦٥)، وجمع داخل سور المعرض كل ما يجعله أكبر متحف يعرض فيه ما يطبعه الاستعمار بطابعه الخاص وأساليبه المختلفة، وما تنتجه المستعمرات من خيرات، وما أنتجته من فنون من أبسط كوخ أفريقي على ضفة النيجر، حتى أروع صورة في البناء، مثل معبد أنكور(٣٦٦)، الذي تبوّأ مركز المعرض بهيكله الشامخ، بحيث يراه الزائر من كل أطراف المعرض، بينما لم يشيّد إلّا على نسبة الربع من حجمه الحقيقي(٣٦٧).

وقد استاء مالك من ذلك المعرض، واستفاد منه، وكان استياؤه لسببين:

السبب الأول: سخرية (دار ألبا)(٣٦٨) من النبي محمد (ﷺ) بمناسبة المعرض، فقد أحدث ذلك في نفسه جرحاً عظيماً لم يستطع تحمله، فحاول إثارة غضب الطلبة الجزائريين في الحي اللاتيني من دون جدوى، ثم توجّه إلى إمام مسجد باريس لإبلاغه بذلك إلّا أنه لم يجده، فعاد إلى بيته يؤرقه الألم، وهو يدعو على مَن مسَّ كرامة النبي(ﷺ)(٣٦٩).

السبب الثاني: الذي كان مصدر استيائه، هو ما يقول عنه: «افتتح المعرض... وكان الزائر الذي يدخل من الباب الرئيس، يشاهد مباشرة على يساره جناحاً للآباء البيض(٣٧٠)، تعرض فيه نسخ العهد القديم والعهد الجديد، ولكن الجناح كان يوزّع أيضاً كتاباً صدر في تلك

---

(٣٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٦٦) «أنكور: آثار مدينة فخمة في كمبودجيا (الهند الصينية) اشتهرت قصورها ومعابدها بنحتها الدقيق». انظر: لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، ط ١٩ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦)، قسم الأدب والعلوم ص ٤٢.

(٣٦٧) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٣٦٨) دار ألبا: متجر كبير للملابس الجاهزة، على مقربة من شارع ترينيز، في تقاطع شارعي (مونت مارتر) و(سان دونيس). انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ و٤٧.

(٣٧٠) الآباء البيض: جمعية من القساوسة أسسها (لافيجري) أسقف الجزائر للعمل في أفريقيا (١٨٦٨م). انظر: معلوف، المصدر نفسه، قسم الأدب والعلوم، ص ١.

الفترة، تحت عنوان **الرسائل الجزائرية** يتناول صاحبه، المحامي الجزائري لدى محاكم باريس، العادات والتقاليد الإسلامية بالتشويه والتشنيع، كأنما هذا المحامي الجزائري لدى محاكم باريس أراد بكتابه تقديم مرافعة ضد الإسلام، زلفى وقربى إلى الآباء البيض ليَنال على أيديهم الزبائن الذين لم يكسبهم لمجرد موهبته، إذ لم تكن له أي موهبة في الفصاحة والبلاغة[٣٧١]، فكتاب **الرسائل الجزائرية**. . . يندرج في تلك الملابسات التي كانت فيها الإدارة الاستعمارية تهيّئ (الظهير البربري)[٣٧٢]، خطوة أولى (لتنصير) مراكش[٣٧٣].

هذا بالنسبة إلى الجانب الذي استاء منه مالك في معرض المستعمرات.

أما جانب الاستفادة من المعرض، فقد تمثَّل في إتاحة الفرصة أمامه للتأمل في المجالات النفسية والاجتماعية ولا سيما بالنسبة إلى الشعوب المستعمرة، فهو يقول عن ذلك: «قرّرت قضاء الصيف بباريس، لا من أجل مواصلة الدراسة، بحسب النظام الخاص بمدرسة اللاسلكي[٣٧٤]، ولكن من أجل المعرض الذي أصبح مجال ملاحظاتي وتأملاتي عن الشعوب المقيّدة[٣٧٥] وعن الصور الكاريكاتورية التي تُعطى عنهم، خصوصاً عن الشعوب الإسلامية.

وأكثر ما كان يلفت نظري، دور اليهودي الذي يتّخذ مثلاً من اللون والزي العربي، ليعرض نفسه (بصفة عربي) في صورة تحط (من كرامته) في نظر المتفرجين، وأحياناً أخرى تراه يستمع إلى قطعة موسيقية، أو يتتبع دوراً تمثيلياً في مقهى مراكش، فيرفع صوته:

---

(٣٧١) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣٧٢) الظهير في مصطلح الديوان المراكشي هو اللائحة القانونية، والظهير البربري هو القانون الذي أصدرته السلطة الاستعمارية لفرض اللغة البربرية، وتعطيل اللغة العربية في البلاد، وإقفال المحاكم الشرعية في الأراضي التي سموها بربرية، وكان ذلك في ١٨ ذي الحجة ١٣٤٨هـ الموافق ١٦ أيار/ مايو ١٩٣٠ م. وقد لقي هذا الإجراء الفرنسي احتجاجاً شاملاً من المسلمين وفي مقدمتهم القبائل البربرية نفسها فبادرت السلطات التي فرضته إلى إلغائه. انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩، وعلال الفاسي، **دفاع عن الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٢)، ص ٤٧.

(٣٧٣) بن نبي، المصدر نفسه، قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**، ص ٤٩.

(٣٧٤) حينما كان يدرس فيها، قبل تحوله عنه إلى مدرسة الكهرباء والميكانيك.

(٣٧٥) يقصد الشعوب المستعمرة.

ـ هذا حسن... حسن بالنسبة إلى عرب!!

فكنت على إدراك تام بأهمية هذا العمل، حيث يغتنم اليهودي، بمهارة عجيبة، كل فرصة لانتقاص العربي، وأدرك بوجه خاص، أن الأوروبيين والمسلمين، على حد سواء، لم يكونوا يفقهون معنىً لهذا النسيج الدقيق في أغوار نفوسهم»(٣٧٦).

وقد كان ذلك المعرض من أسباب تحوّل مالك عن دراسته للاسلكي، واهتمامه بالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ(٣٧٧).

الرابع: معرض باريس

في شهر أيار/ مايو من كل سنة يفتتح معرض باريس، وفيه يعرض أصحاب المصانع الصغرى، كل ما ابتكروه تلك السنة من الأدوات المنزلية إلى أجهزة المذياع، فكان مالك يزور ذلك المعرض للتأمل والاطلاع على الجديد في تلك الصناعات، وكان تلك السنة مهتماً بشمعة (إشعال) محرك البنزين، يريد استبدالها بواحدة تدوم مدة حياة المحرّك، بدل الموجودة في ذلك الوقت والتي كانت لا تلبث خدمتها أكثر من ثلاثة أشهر(٣٧٨)، ويقول معلّقاً على ذلك الاهتمام من جانبه: «وأعتقد بعد ثلاثين سنة أن المسألة ما زالت تستحق الاهتمام، غير أني تركتها في الطريق الذي نشرت على حافته كثيراً من الأحلام»(٣٧٩).

الخامس: الأسرة الأوروبية

تعرَّف مالك بعد وصوله إلى باريس بفترة قصيرة على شاب فرنسي يمتهن التصوير، وقد تمكّن بواسطته من اكتشاف الحياة الفرنسية من الداخل، إذ كان صديقه يقوم بزيارات لمنزل خطيبته، ويصطحب مالكاً معه في بعض زياراته(٣٨٠).

---

(٣٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٣٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٣٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

يقول مالك عن فائدة تلك الزيارة بالنسبة إليه: «وكنت في هذه الفترة تعرّفت على مصور زيتيّ شاب اسمه رونيه يتأهب للزواج من فتاة يزور أهلها، من حين لآخر، فأخذني مرة في إحدى زياراته لأسرة خطيبته، وكانت أسرة برجوازية بكل ما تتضمن الكلمة من جوانب مدح أو ذم، في تلك الفترة التي كانت فيها البرجوازية هي الأمينة على تقاليد المجتمع الفرنسي، والمحافِظة على سخافاته في آن واحد.

... وكانت زياراتي إلى هذه الأسرة مع صديقي رونيه تكشف لي عن الحياة الأوروبية من الداخل في نطاق عائلي، بينما لم أكن في الجزائر أعرفها سوى من الخارج[(٣٨١)].

وقد لاحظ مالك في زيارة أخرى عادة حسنة يفعلها الأوروبيون تدل على ذوق الزائر حيث يصطحب الزائر الزهور إلى من يقوم بزيارته، يقول في ذلك: «ذهبت ذات يوم مع رونيه لحفلة استقبال أقامتها أسرة خطيبته. وقد أخذ صديقي باقة زهور طبقاً للعُرف الذي كنت أجهله، لأننا بتبسة أو آفلو عندما ندعى إلى مأدبة نذهب لنأكل (الطعام) ونشرب اللبن من دون أن نفكر في الزهور لسيدة البيت، ولم يكن مع هذا يفوتني رونق ورقة العرف في الوسط الجديد»[(٣٨٢)].

السادس: تأثير مسلم أوروبي

تعرّف مالك في مقهى الهجار على شاب أوروبي يُدعى محمد أنا كليتو، وقد تسمى بـ (محمد) بعد إسلامه، وكان من قبل يُدعى سيريل، وقد كشفت له قصة إسلام سيريل عن النموذج السيئ للمسلم الذي يمثّله المسؤولون الرسميون عن الإسلام، فقد كان سيريل مهتماً منذ طفولته بالجانب الجمالي في الأشياء، لذا فقد شدّ انتباهه بناء المسجد في باريس والمظاهر الداخلية فيه ولباس المصلّين يوم الجمعة وحينما كبر بدأ يتساءل عن الدين، فصدم بتصرف سيئ من طرف المسؤول في المسجد، ولكن عناية الله تداركته حيث تعرف على مصري مسلم أنشأ معه صحيفة ما لبثت أن اختفت، ولكن النتيجة كانت إسلام سيريل الذي

---

(٣٨١) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

اختار (محمد) اسماً له، فكان يحرص بعد إسلامه على الظهور بالمظهر الإسلامي، وقد ساندته في ذلك زوجته التي أحالت منزله إلى صورة من المنازل الشرقية، وكان متعصّباً للإسلام إلى حدّ تفضيل كل شيء يأتي من البلاد الإسلامية، لأنه أتى من أرض الإسلام وقد أفاد منه مالك كثيراً، ولا سيما في مشكلات العالم الإسلامي[٣٨٣]، فهو يقول عنه: «ولكن هذا التعصّب في التفاصيل الطفيفة، لم يجعله قصير النظر في المشكلات الكبرى التي تواجه العالم الإسلامي؛ خصوصاً المشكلات ذات الطابع الحضاري بحيث انسجمت معه منذ لقائنا الأول بالهجار وأصبحت أدين له بما استفدت منه مباشرة في أثناء مناقشاتنا، أو من مكتبته الإسلامية التي أتاحت لي مطالعات عمقت نظري في هذه المشكلات»[٣٨٤].

ولذلك ظل مالك على صلة به لما يرى من فائدة الجلوس معه، فهو يشير إلى استمرار صلته به قائلاً: «وبقيت. . . على اتصال بـ (أنا كليتو)، أزوره في تلك المناسبات[٣٨٥] بسبب ما أجد في حديثه عن الإسلام والمسلمين من ألوان جديدة تنعش نفسي وتفيدني من الناحية الفكرية»[٣٨٦].

السابع: وحدة الشباب المسيحيين الباريسيين

كنت قد أشرت في الفصل الأول إلى اكتشاف مالك لتلك الوحدة، وانتسابه إليها، وقد أتاح له ذلك الانتساب اكتشاف جوانب الوحدة التنظيمية والاجتماعية، والروحية.

ففي الجانب التنظيمي

رأى مالك ما تتصف به الوحدة من تناسق وما يسودها من نظام فهو يقول عنها: «كانت هذه الوحدة تُدار وتنظم شؤونها طبقاً لضرورات شباب يدرس، أو يعمل بعيداً عن بيوت الأهل، فزوّرني الدليل[٣٨٧]. . . الدور

---

(٣٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨٢.

(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٣٨٥) في أثناء زياراته إلى باريس حين كان يقيم في (لوات كليري).

(٣٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٣٨٧) موظف الاستقبال في الوحدة.

الأسفل حيث توجد قاعة التدخين التي يتناول فيها الشبّان القهوة بعد الغداء أو في الصباح، ويستطيع الزائر الدخول من هذه القاعة عبر أبواب اتصال إلى قاعة للمحاضرات تُستعمل إلى جانب ذلك لعرض الأشرطة السينيمائية، أو إقامة التمثيليات على مسرحها.

ثم نزلت معه إلى دور تحتي سفلي حيث توجد قاعة الرياضة بكل أجهزتها، من بينها مسبح يتسع إلى المباريات، ثم صعدنا إلى الدور الثاني حيث وجدنا الموظفين تلك الساعة (يعدّون) الصحف في قاعة المطالعة لمن يطالعها من شبان (الوحدة) عندما يأتون إلى وجبة الغداء، وقد يفضّلون مطالعة صحيفة عن الوقوف في (صف) الوافدين على المطعم المزدحم تلك الساعة، ووجدنا في الدور الثالث عمال المطعم (يعدون) قاعة الأكل التي يتوالى فيها كل يوم الوافدون للطعام فوجاً بعد فوج.

وكان لهذه الجمهورية المصغّرة ـ جمهورية تريفز كما يقول أعضاؤها ـ نشاطاً مستمراً (تؤدي) بعض أدواره في قاعة محاضرات إضافية، في الدور الثاني للمناسبات العادية بحيث تخصص القاعة الكبرى للمناسبات الثقافية الخاصة التي تترك أثرها البليغ في تاريخ الجمهورية، أو لطقوس الحياة الروحية مساء كل أحد»[٣٨٨].

وأما في **الجانب الاجتماعي**

فقد كان مالك بعد أن سجّل اسمه في الجمعية يجلس منعزلاً في القاعة، فلم يكن بعد قد تعرّف على أحد فيها، ولكنه لم يلبث على تلك الحالة سوى يومين أو ثلاثة حتى أحسّ بوضعه مدير الوحدة، واعداً إياه بتعريفه على مجموعة من الأصدقاء[٣٨٩].

يقول مالك: «ولكن في هذا الوسط لا تغيب شاردة ولا (واردة) عن ملاحظات المسؤولين، وفي اليوم الثاني، وربما اليوم الثالث، بينما أتناول قهوتي، بعد الغداء إذا برجل. . . يقف إلى جانبي مبتسماً:

ـ أراك منعزلاً، أليس لك بعد أصدقاء؟

---

(٣٨٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

(٣٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

ذلك الرجل هو السيد هنري نازيل الذي يدير مع زوجته اللطيفة روحياً ومادياً شؤون (جمهورية تريفيز).

أجل لم تتكون لي بعد علاقة صداقة في الوسط الجديد، لقد كان الأمر بادياً للأنظار، فقد كان الجزائري، في تلك الحقبة، (ينزوي في قوقعته، بمجرّد دخوله وسطاً أوروبياً) وذلك بسبب مسبقاته الذهنية عن الآخرين، ومسبقات الآخرين عنه، وتاريخ قوقعتي بدأ ذلك اليوم البعيد، بينما أنا طفل ألعب على رصيف بمدينة تبسة إذ يصيبني رجل أوروبي بركلة، ولكن بقدر ما كان نازيل يتكلم معي بدأ يظهر رأسي تدريجياً من القوقعة كالسلحفاة عندما يمر ـ الخطر، وذهب نازيل إلى شأنه على موعد بأن يأتيني برفقاء الغد»[٣٩٠].

وقد برّ له نازيل بوعده فعرّفه على مجموعة من المنتسبين إلى الوحدة، كان لها أثر في إخراج مالك من عزلته، وإدماجه في مجتمع الوحدة[٣٩١]، فهو يقول: «فأضفت إلى المجموعة واحداً ربما كان أغربهم لأنه مسلم جزائري، وكان هؤلاء الأفراد كلهم يلتحمون في ما بينهم بفضل الروح التي تبثّها الوحدة بين كل أفرادها، من نازيل إلى أصغر شبل تقوده أمه من يده إلى عشاء ليلة الأحد، إذ كانت هذه المناسبة تجمع أسبوعياً، كل أعضاء (جمهورية تريفيز) في مأدبة تنتهي دائماً بطلب الحاضرين:

ـ كلمة يا نازيل. . كلمة يا نازيل!

يخرج هذا الطلب من كل الصدور بنفس واحد ووزن واحد، فيقوم دائماً نازيل وغالباً يقدّم التحيات، وبلاغاً خاصاً بحياة الجمهورية.

وكانت هذه الألوان الاجتماعية غريبة عني، بأنسها وبساطتها، لم أعهدها حول عالِمٍ من علمائنا، ولا زعيم من زعمائنا»[٣٩٢].

وقد ظهر أثر الوحدة في سلوكه الاجتماعي، من حيث إنسجامه مع

---

(٣٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٣٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الوسط الذي كان يسكن فيه بعد أن كان يحس فيه بالغربة من قبل انضمامه إليها[٣٩٣].

وأما **الجانب الروحي**

فيقول عنه: «كانت اتصالاتي داخل الوحدة، تكشف لي عن الجانب الروحي الذي لم أكن ألمسه البتة في الإطار الاستعماري، كأنما الموظف الإداري الذي يمتطي الباخرة بمرسيليا، متوجّهاً إلى الجزائر، يتجرد من كل ميزاته الحضارية»[٣٩٤].

فكانت الوحدة لذلك تغذّي في نفسي الجانب الروحي، وتعرض على فكري اهتمامات، وموضوعات أخرى، كنت في (إطارها) الخاص أعقد الصلة تلقائياً بين القيم الاجتماعية، والتقنية، التي أشاهدها، وأتذوقها في الشارع وفي المدرسة والقيم التي أراها في هذا (الإطار)، حيث يجد الشاب (الوحدوي) روحه المسيحية في دقيقة التهجّد عندما يقيمها هنري نازيل... وربما كشفت لي هذه الملاحظات عن جوانب في روحي المسلمة، لم أكن أشعر بها قبل، بالحدة نفسها، إذ لم تكن روحي الموحدة تتسع إلى المفاهيم الثالوثية التي يحملها إخواني (الوحدويين).

بدأت فعلاً تدور بيني وبينهم محاورات تدخل موضوعات جديدة في جو الوحدة وتساؤلات جديدة عند رفاقي»[٣٩٥]، فقد بدأ زملاؤه في المجموعة التي انضم إليها يتأثرون بعقيدته الإسلامية، وتحدث لديهم تساؤلات في مدى صحة العقيدة النصرانية، وقد أدرك المسؤولون خطر مالك بدعوته إلى العقيدة الإسلامية في الوحدة ولم يكن هو يعلم حينذاك خطورة موقفه، لقلة خبرته في الصراع الفكري[٣٩٦]، فهو يقول بعد أن يورد المحاورات التي تدور بينه وبين زملائه في مجال العقيدة وظهور أثرها في مجموعته: «ومن الطبيعي أن يصل صدى مثل هذه

---

(٣٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

المحاورات، داخل الوحدة، إلى من يهمه الأمر، ولا ريب أن نازيل قد فكر إذاً في كيفية صيانة الأرواح الداخلة تحت رعايته، فرأيته يوماً يبادرني بالحديث أمام أصدقائي (محاولاً أن يدحض) بحجته نظرياتي الإسلامية، ويكشف أمامهم مقدار ضعفها.

فدار الحديث بيني وبينه، وكانت نتيجته في آخر المطاف، غير ما كان ينتظر لأن المنطق المسيحي، بما يتخلله من تعقيد، قد ولّى منطق الإسلام السليم. لم تكن العقيدة الثالوثية تستطيع الجدال مع العقيدة الموحدة الإسلامية.

ولم أكن أشعر حينذاك، أنني كنت أضع الأقدام في مجال حرام، في الوقت الذي كان فيه الاستعمار، يخطّط لإرساء أمره نهائياً، في الشمال الأفريقي (بتنصير) أهاليه، وكأنما كان حواري مع نازيل تكذيباً لخططه في صورة مصغرة.

ما زلت الشاب الفاقد لخبرة الأشياء، فلم أدرك خطورة موقفي، في نظام استعماري لا يترك مجالاً لأفكار الرجل المستعمَر، ولا لعقيدته»[٣٩٧].

وهكذا فقد أتاح انتساب مالك إلى الوحدة تعرّفه على الحضارة الغربية، ولا سيما جانبها الروحي، فهو يعتبرها أحد الأبواب التي دخل منها إلى الحضارة الغربية[٣٩٨]، ويعلّق على ما اكتسبه منها بقوله: «والآن بعد أربعين سنة، أرى بكل وضوح أن الريح التي دفعتني في شهر أيلول/ سبتمبر سنة ١٩٣٠م[٣٩٩]، لم تكن تدفعني إلى مغامرة في أفق بعيد، ولا إلى مرتبة اجتماعية تحققها لي شهادة معهد الدراسات الشرقية، وإنما كانت تدفعني إلى هذا المكان، حيث تكامل فيه تكويني الروحي، ولا بد من القول للحقيقة إن ضميري تفتّح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي إلى هذه الساعة»[٤٠٠]، ومن أجل ذلك فقد حاول ضمّ مجموعة من

(٣٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٣٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٩٩) يقصد قدومه إلى باريس من أجل الدراسة في تلك السنة.

(٤٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

زملائه في الحي اللاتيني إليها من أجل تعلّم دروس في الحضارة[٤٠١]، كما أشرت إلى ذلك سابقاً[٤٠٢].

الثامن: الزواج

فكّر مالك بتحصين نفسه في المجتمع الفرنسي من خطر العزوبة في ذلك المجتمع، فتوجّه إلى الله في يوم جمعة من عام ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣١م أن يدلّه على الزوجة الصالحة فوُفِّق في زوجة فرنسية أسلمت وتسمّت بـ (خديجة)، وقد كان لتلك الزوجة أثر عظيم في تكوينه الفكري[٤٠٣]، ولا سيما في الجانب التطبيقي للأفكار الحضارية التي كان يمرّ بها في المدرسة من خلال الكتب، ويمكن تحديد أثرها في المجالات الآتية:

أولاً: تهيئة الظروف المادية والنفسية والاجتماعية

فقد تولّت خديجة زمام حياته المادية في منزله فور زواجهما[٤٠٤]، فكانت تتكفل بهذا الجانب بحيث لا يشغله شيء من الأمور المادية عن دراسته حتى تأجير البيت وإصلاحه[٤٠٥]، وإلى جانب ذلك فقد حرصت على تهيئة كل ما من شأنه دفعه في مجال الدراسة والعمل، فكانت تعدّ ما يلزمه مع زميله ابن الساعي في أثناء عقد حلقتهما الدراسية في منزله، إضافة إلى إعدادها لغرفة الدراسة إعداداً يتيح لهما الراحة النفسية ومواصلة النشاط الفكري[٤٠٦].

ثانياً: تشجيعه، وشدّ عزيمته

كنت قد أشرت في بداية هذا الفصل إلى أن من مميّزات مالك الطموح العلمي[٤٠٧]، وكان ذلك الطموح وراء رحيله إلى فرنسا، وقد

---

(٤٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٤٠٢) انظر: ص ٢٤٨ ـ ٢٥١ من هذا الكتاب.

(٤٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ و٧٥ ـ ٧٦.

(٤٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٤٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٠٧) انظر: ص ١٤٢ من هذا الكتاب.

أضافت خديجة إلى تحقيق ذلك عنصراً مهماً بإثارة الطموح في نفسه لمواصلة دراسته، حيث كانت هي الأخرى تطمح إلى زيادة المعرفة ولا سيما في مجال الدين[٤٠٨]، وتسعى جاهدة لتحقيق طموح زوجها بمتابعةٍ دراسته، وما يجد فيها من تطورات، وتنظيم حياتهما، وأمورهما بما يمكّنه من استثمار الوقت في الدراسة والتحصيل[٤٠٩] وتشجّعه على الإنتاج الفكري بما تبديه من رأي في هذا المجال[٤١٠].

وكانت بالنسبة إليه صوت العقل المتّزن، والساعد الأيمن في أزماته النفسية حيث كان يعيش وضعية أقرب إلى السجن كغيره من أبناء المستعمرات، حيث كان الاستعمار في تلك الفترة لا يتيح لأبنائها حرية السفر والانتقال[٤١١].

عاشت معه أيامه، وقاست معه ما كان يعانيه من مرارة ومطاردة، وتضييق من جانب الاستعمار، تشدّ أزره، وتسانده[٤١٢] في طريقه على الرغم من ما فيها من عقبات وتقلبات، بحيث أصبحت لا تستغرب ما يحدث فيها من تغيّرات مفاجئة لم تكن في الحسبان[٤١٣].

ثالثاً: مشاركته في اهتماماته واتجاهه

كانت خديجة تلتزم الخط الإصلاحي كزوجها، فكانت لذلك تحرص على القراءة في هذا المجال وتتابع ما يجد فيه، وتشترك مع زوجها في القراءة أحياناً[٤١٤]، ومن أجل ذلك فقد صحبته إلى الجزائر للتعرف على الحياة الإسلامية، والإقامة في وسط المسلمين الجزائريين[٤١٥]، وقد أكسبها ذلك معرفة أكثر بالحياة الإسلامية[٤١٦]، واكتشفت خلال تلك

---

(٤٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٤٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧، ١١٨ و٢٢٦.

(٤١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٤١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(٤١٢) انظر: الملحق الرقم (٢) من هذا الكتاب.

(٤١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٤١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٤١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٤١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

الإقامة بعض النواقص في الأسر المسلمة في مجال العمل اليدوي، فكانت تفكّر من أجل ذلك في إقامة مدرسة لتعليم البنات المسلمات ما ينقصهن في هذا الجانب[٤١٧]. وتدفعه إلى تحقيق مشروعاته في المجال الإصلاحي التي يعتزم القيام بها حينما كان يفكر في الهجرة إلى السعودية[٤١٨]، كما كانت تشاركه في معاناة المأساة التي يعيشها الشعب الجزائري، وتقدّم ما تستطيع في ذلك السبيل[٤١٩]، وتناقش معه دور المثقفين الجزائريين، ومدى إحساسهم بمشكلة الشعب ومعاناتهم لها[٤٢٠]. هذا بالإضافة إلى وقوفها إلى جانبه أيام تجربته في تدريس العمال بمرسيليا، ومؤازرته في ذلك السبيل إيماناً منها بقيمة عمل زوجها وجدواه الثقافية[٤٢١].

رابعاً: تعريفه على الريف الفرنسي

بعد أن عادت خديجة مع زوجها من الجزائر اقترحت عليه أن تعرِّفه على أمها التي تسكن في الريف الفرنسي، في الوقت الذي يسبق ابتداء الدراسة في باريس فوافقها مالك[٤٢٢] على ذلك حيث يقول: «فكانت الفرصة ثمينة جداً، بالنسبة إلي، لأن من يعرف باريس فقط، لا يعرف إلّا فرنسا ذات الوجه الملمّع (المصنوع) الذي مرّ بكل عمليات التجميل، بشوارعها المتقنة التبليط، وأسطح مقاهيها المكتظّة في النهار والليل، وبقطارها الجوفي (المترو) الذي ينقل تلك الحشود من البشر التي لا يعرف فيها الواحد اسم الآخر، وبمخازنها الكبرى، حيث لا يعرف البائع المشتري، وببناتها المشمّرات كأنهن يتحدين المارة.

إن هذه الحياة المضطربة، المصطنعة لا تعطي صورة صحيحة عن الحضارة الفرنسية، وإنما توجد هذه الصورة بنماذجها الأصلية وأصولها

---

(٤١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٤١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٤١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠.
(٤٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٤٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٢.
(٤٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

البعيدة، في الريف في الطبيعة حيث تكوّنت صلة الإنسان بالتراب على مدى القرون»[٤٢٣].

وقد لاحظ الفوارق بين الناس في العاصمة، وأصحاب الريف ـ منذ أن ركب الحافلة متّجهاً إلى دروكس حيث تقيم أم زوجته ـ من حيث الملبس، فالقروي لا يهتم بالأناقة كصاحب المدينة، فالمصلحة لديه أهم من المظهر، ولذا فملابسهم يراعى فيها جانب الراحة أكثر، وبالإضافة إلى الملبس فأثر الصحة بادٍ في وجوه القوم، نظراً إلى إقامتهم في الريف حيث الخضرة والهواء الطلق[٤٢٤].

ويعلق على ذلك بقوله: «لم يكن ممكناً بباريس التعرّف على هذا الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية، وهذه هي المرة الأولى التي أتعرّف فيها عليه، وبقدر ما سيزيد اكتشافي، أرى الملامح التي أوحت إلى سولى[٤٢٥] وزير هنري الرابع[٤٢٦] في أوائل القرن السابع عشر، ذلك الشعار الذي وضعه أساساً لسياسته: إن الحراثة والمرعى هما الضرعان اللذان تحتلبهما فرنسا.

واليوم أدرك تمام الإدراك، أنهما الضرعان اللذان رضعهما عصر النهضة، وأن النهضة الفرنسية بالذات، هي بنت هذا الإرضاع»[٤٢٧].

وهو يدين لخديجة باكتشافه لهذا الوجه الأصيل للحضارة الغربية، حيث يقول: «والآن بعد أربعين سنة، عندما تعود لفكري تلك الذكريات، أتصور أن الأقدار التي (جعلتني وسيلة تعرَّفت خديجة بواسطتها على الإسلام، قد جعلتها وسيلة) لأتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية، في هذا الريف حيث استقبلتني أمها استقبالاً حلَّ كل عقدة بيننا، وجعلني أتقبل من دون تردد العرف الذي يقضي بأن الصهر، زوج البنت،

---

(٤٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٤٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٤٢٥) كان الساعد الأيمن لهنري الرابع في محاولته لإعادة البناء.

(٤٢٦) هنري: لقب ملوك فرنسا، وهنري الرابع هو هنري نقار بن أنطوان دي بوربون ولد سنة ١٥٥٣م وقضى مرحلة من حياته في القتال، وعمل بقية حكمه على بناء بلده اغتيل سنة ١٦١٠م انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩.

(٤٢٧) بن نبي، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

ينادي أمها يا أمي»[٤٢٨] «وقد استفاد من تلك المرأة في اكتشاف جوانب مهمة من حياة البيئة الفرنسية، فقد ورثت هذه المرأة ـ كما يقول ـ من آبائها الفلاحين بضاحية العاصمة كل ما تمتاز به أجيال فلاحي (جزيرة فرنسا) ـ كما تسمى تلك الضاحية ـ ، من مثابرة في العمل وروح الكد، فلم تزل ـ في تلك الفترة التي وصلت فيها إلى بيتها ـ تضحك وتضحك، تسلّي نفسها وتسلي الآخرين.

. . . وأتيح لي أن ألاحظ بهذه المناسبة، الفرق بين (الأم) وبين خديجة زوجتي التي كانت من أصل برجوني، وكانت بسبب ذلك (أكثر ميلاً) إلى العزلة والتأمل والسكون، الأمر الذي يحدث أحياناً بعض سوء التفاهم بين المرأتين.

وهذا جانب جديد أكتشفه في الحياة الفرنسية، مع (هذه الأم) ـ الباريسية القروية ـ المرأة التي تتقن تربية الدواجن وتسمّي كل نبات برّي باسمه خيراً مما يفعل صيدلي أو عطار، ومن ناحية أخرى، تقرأ بلزاك[٤٢٩] وتضم بحنوٍّ جل كتبه في مكتبة صغيرة، رتّبتها لنفسها في ركن من خزانة أثاث الأكل.

اطّلعتُ بفضلها، على بعض الجوانب الخفية التي لا تبصرها العين في العاصمة وهكذا تم اكتشافي للحياة الفرنسية كما تبرز على الطبيعة، من دون عملية التقطير التي تجري عليها بباريس»[٤٣٠].

وقد اكتشف في أثناء احتكاكه بزوجته وأمّها في الريف، الفارق بين الثقافة والتعليم فهو يقول في ذلك: «كان إطار حياتي بدروكس [ذات] الطبيعة الجميلة على ضفة نهر الأور، في تلك الحقول المفروشة كبساط أو كحلة خضراء تحت السماء حيث أذهب مع زوجتي (وأمها مورناس)، بعد الغداء لاقتطاف قوت أرانبنا اليومي من كل طيب ولذيذ من النبات.

---

(٤٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٤٢٩) وقد قرأ إنتاج (بلزاك) لدى تلك المرأة فأضافت تلك القراءة مع الملاحظات التي يقوم بها أثراً قوياً في اكتشافه للحياة الفرنسية وأصول الحضارة.

(٤٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

وكم تعلمت في هذه المدرسة من المرأتين، لأنهما تعطيان لكل نوع من النبات اسمه الخاص، وتسمّيان كل حشرة باسم خاص، من دون أن يكون لهما أي اطلاع بعلم النبات، ولا بعلم الحشرات، شأنهما في ذلك شأن أي راعٍ عندما يسمى الأشياء بأسمائها التي علّمها الله لآدم يوم خلق الكون، [وذلك ما لا يُحسنه بعض المثقفين عندنا].

... بدأت هذه الملاحظات، عن الاختزال[٤٣١] (Schematisme) الذي يطبع التكوين الفكري عندنا، تلفت نظري بالتدريج للفارق الكبير بين التثقيف والتعليم»[٤٣٢]، وكان إلى جانب تلك الملاحظات في الحياة الريفية يدرس بعمق كتب بلزاك التي تحتفظ بها أم زوجته، فكان بذلك يزيد في معلوماته عن الحياة الفرنسية، وينمّي أفكاره الاجتماعية[٤٣٣].

خامساً: الدراسة عن طريق (المعايشة)

كان زواج مالك بخديجة (الفرنسية) يتيح له رؤية التطبيق العملي لما كان يدرسه من أفكار في البيئة الجديدة حيث يقول عن ذلك: «ومضت زوجتي تفتن من أجل توفير جميع وسائل الراحة لي داخل البيت حتى من الناحية الفكرية، إذ كانت تأتي على الأشياء التي أشاهدها في عالمي الجديد بشهادة من يعرفها من داخلها، لقد كنت أرى في تلك الأشياء القيم الحضارية، التي أصبحت الشغل الشاغل بالنسبة إلي من الناحية النظرية، ولكن زوجتي ألبستها لباسها الإنساني، وصيَّرتها ملموسة أمامي.

لقد أصبحت ـ في الحقيقة ـ أعيش في الورشة المختصّة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة، وبصياغة مقياس تطوري الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر والسلوك، [أم] من حيث ما أزكّي من فضائلها، وما أرفض من رذائلها.

---

(٤٣١) أسلوب في الكتابة يستخدم في نسخ الكلمات المنطوقة، ويتصف بسرعته وقصره، كان معروفاً منذ القدم، ويعتمد على الحروف الأبجدية، أما في العصور الحديثة فهو يعتمد على الصوت،.وقد بدأ ذلك عام ٩٦٦هـ/ ١٥٥٨م على يد (تيموثي بريت) ثم وضعت أساليب كثيرة إلى أن وضع (إسحاق بتمان) نظام الاختزال الذي يستخدم على نطاق واسع في البلاد التي تتكلم الإنكليزية. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٦٤.

(٤٣٢) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٤٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

وكم استفدت من هذه المدرسة؛ مدرسة [المعايشة]، بحيث يصير التلميذ أستاذاً أحياناً، والأستاذ تلميذاً أحياناً أخرى»[٤٣٤]، وقد أفادته تلك الحياة التي يسمّيها (المعايشة) من جهة أخرى في امتلاك المقياس الذي يقيس به سلوك الأوروبي في بلده، وسلوكه في المستعمرات، ملاحظاً الفارق بين الموقفين، وقد رأى ذلك حينما اصطحب أوروبياً كان يقيم في الجزائر، وفي هذا يقول: «ولكن من كانت لديه بعض المقاييس لمقارنة الأشياء، ما كان ليفوته أن الطرف الأوروبي، هو الآخر، آخذ في التدهور بعنابة[٤٣٥]، إذ أخذ يفقد قيمته الحضارية والأخلاقية، كأن المدينة التي (ميعت) في جو من بخار الكحول، التقاليد الإسلامية[٤٣٦]، لم تسمح للتقاليد الأوروبية أن [تتكيّف كما تكيّفت] في مدن أخرى مثل الجزائر، حيث لم يفقد الأوروبي مظاهر حضارته على الأقل.

كنت أستطيع [إجراء] هذه المقارنات لأن معايشتي مع زوجتي أكسبتني حجر المحك، أو زادت كثيراً في ما اكتسبت منه [في] (الوحدة المسيحية لشبان باريس)[٤٣٧].

وكانت [ثمة] مناسبات تجعلني أتناول هذا المحك في حالات بسيطة، وربما في أثناء سفري هذه المرة من عنابة إلى تبسة عندما شاطرت موظفاً فرنسياً سيارة [استأجرها] لعودته إلى تبسة، فاغتنمت معه الفرصة بفضل السائق الجزائري، فبدا لي منذ أول لحظة ما يشذّ في سلوكه بالنسبة إلى الذوق الفرنسي إذ رأيته يركب جانب السائق [ليس تواضعاً]، ولكن كبرياء، لم يتواضع أن يركب معي من خلف، ثم بدأ يكلمني في وضع غير مريح فيضطر للالتفات ثم كلما [كانت] تعجز العبارة عن أداء فكرته، أراه يكملها بحركات جسده، حركة اليد، والرأس، وحتى الرجل.

---

(٤٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٤٣٥) إحدى المدن الجزائرية.

(٤٣٦) يشير مالك إلى تدهور الأوساط المسلمة في عنابة.

(٤٣٧) يشير مالك للفارق بين سلوك الأوروبي في بلاده، وسلوكه في البلدان المستعمرة فقد كانت الوحدة تكشف له سلوك الأوروبي في بلاده، أمّا تلك الحادثة التي يشير إليها فقد كشفت له عن سلوك الأوروبي خارج بلاده.

فكانت الملاحظة تلفت اهتمامي بدور الحركة [بصفتها وسيلة] تعبير في سن الصغر أو في أوساط متخلّفة، بحيث كان السيد الموظف في نظري في أثناء السفر صورة لتخلّف الوسط الاستعماري بالنسبة إلى سير الحضارة الغربية نفسها في بلاده»(٤٣٨).

كانت خديجة بالإضافة إلى الجوانب السابقة التي اكتسبها من حياته، قد طورت لديه الإحساس بالجمال وتذوقه، بحيث كانت تلك الحياة، من أسباب تحوّل استعداداته الفطرية في هذا الجانب إلى أفكار اجتماعية، حيث كان إبداعها فائقاً في هذا المجال بحيث يقول عنه: «لم تكن امرأة تبدع في بيتها مثل خديجة، وتتقن اتقانها، من ناحية النظافة والتجميل، كان ترتيب الأشياء ميزة لها على وجه الخصوص، . . . طُلِب منها ذات يوم في إحدى تنقلاتنا بين الجزائر وفرنسا، أن تفتح حقيبتها لموظف الجمارك، فعندما فتحتها وشاهد الموظف دقة ترتيبها وجماله اعتبر [أن] من العبث أن ينقضه بتفتيش على (لا شيء) فقال:

ـ أغلقي سيدتي حقيبتك، إنني لا أريد أن أضع يدي في هذا البناء الدقيق.

كان ذلك صحيحاً، وقد كنت أشاهد ذلك في بيتي، حيث لا يُسمح لي بالدخول إلّا وأقدامي على قطعة قماش. . أجدها عند الباب، حتى لا يخدش نعلي البلاط الخشبي الممسوح بمادة تجعله يبرق كمرآة.

وما إن ننتهي من الأكل، حتى [تكون] المائدة وسط الغرفة قد وضعت عليها تحفة فيها (باقة) من الزهور، تشتريها زوجتي كل مرة حين تذهب إلى سوق باب (فرساي)، وحتى القطة (لويزة)، عندما تغادر مرصدها وتأتي إلى الغرفة تصبح هي الأخرى مجرد تحفة يراها الزائر في بيت عرائس، . . . [إن خديجة لو ولِدت رجلاً لكان فناناً ماهراً].

إنني أذكر هذه التفاصيل لأنني أعتبرها دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني أشد الناس نفوراً [من كل] ما يسيء إلى ذوق الجمال، ولأنها

(٤٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

تفسّر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضوع السخرية في بعض المجلات بإيعاز [من] تلك الأوساط التي تتدخل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لإبقاء الوضع على ما هو عليه، باسم الوفاء للتقاليد [وذلك] عندما نحاول ـ تحت أي راية تقدّمية ـ أن نغيّر، غير أن الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، لم أكتسبها، بحيث بدأتُ تغيير بعض مظاهري منذ وجودي بمدرسة قسنطينة وإنما وجودي بفرنسا، ومعايشتي لزوجتي طور هذه الاستعدادات الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة»[٤٣٩].

المبحث الثالث
مصادر التكوين الفكري في العالم الإسلامي

عني مالك بدراسة مشكلات العالم الإسلامي، منذ أن كان طالباً في باريس وفرّغ نفسه في ذلك الاتجاه في ما بعد، فكانت مشكلة تخلف العالم الإسلامي شغله الشاغل طيلة حياته، يتأمل فيها، ويعاني مرارتها، ويحلّل أسبابها، لكي يصل إلى موطن الداء وطريقة العلاج، وقد كانت تلك المشكلة بما أكسبته من معاناة وتأمّل، مصدراً مهماً من مصادر تكوينه الفكري، قبل اتصاله بالعالم الإسلامي اتصالاً مباشراً، وزاد أثرها في ما بعد، حينما اتصل بها وعاشها زمناً، والتقى بنماذجها القيادية، وقد ظهر أثر ذلك في ما يأتي:

أ ـ إدراك الواقع عن طريق المشاهدة

قبل زيارته للعالم الإسلامي، كانت مصادره عنه، تنحصر في القراءة في الصحف والمجلات والكتب، وعن طريق النماذج الموجودة في أوروبا آنذاك من الطلبة المبعوثين أو العمال المهاجرين إضافة إلى تجربته في وطنه الجزائر، أما اتصاله بالواقع الإسلامي، فكان حينما حجّ لأول مرة، والتقى بنماذج من العالم الإسلامي في مكة المكرمة، حيث أتيحت له فرصة الاطلاع على ذلك الواقع عن طريق المشاهدة ممّا أكسبه زيادة

(٤٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

في معلوماته عن ذلك العالم. وقد ظهر أثر ذلك في بعض الدراسات التي قدّمها مالك في ما بعد(٤٤٠).

كان ذلك هو اتصاله الأول بالعالم الإسلامي ـ خارج بلاده الجزائر ـ وقد اتّصل به في ما بعد اتصالاً أعمق، حينما التجأ إلى مصر عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م ـ كما أشرت إلى ذلك سابقاً(٤٤١) ـ فقد أقام مدّة مكّنته من التعمّق في دراسة تلك المجتمعات من النواحي النفسية والاجتماعية على وجه الخصوص(٤٤٢)، ولا سيما أن إقامته لم تقتصر على مصر، بل شملت سورية ولبنان.

ب ـ اللقاء بالعلماء ورجال الفكر

بعد قدوم مالك إلى مصر بفترة التقى بالشيخ محمود شاكر، الذي أفاده فائدة جمة، ولا سيما في مجال تعلّم اللغة العربية، والاطلاع على مصادر التراث الإسلامي كما كان له الأثر أيضاً في تعريف مالك على العلماء والأدباء، ورجال الفكر في مصر، عن طريق المنتدى الفكري في منزله(٤٤٣)، وإلى جانب هذا التأثير، فقد أفاد من العلماء الآخرين(٤٤٤)، ومنهم: أحمد راتب النفاخ من سورية في مجال اللغة العربية(٤٤٥).

ج ـ أثر التلاميذ

تعرّف مالك في أثناء إقامته في القاهرة على مجموعة من التلاميذ كانوا يؤمون حلقته الأسبوعية في منزله، والتي كانت موضوعاتها تدور حول مشكلة العالم الإسلامي(٤٤٦)، وقد أفاد من تلك المناقشات التي

---

(٤٤٠) انظر: مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة عمار؛ بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ١٨، ٢٣، ٣٣ ـ ٣٤ و٧١ ـ ٧٢.

(٤٤١) انظر: ص ١٢٢ ـ ١٣١ من هذا الكتاب.

(٤٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٣، ٣١ ـ ٣٢ و٧١ ـ ٧٢.

(٤٤٣) انظر: عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي**، ص ١٤. انظر أيضاً الملحقان الرقمان (٤) و(٥) من هذا الكتاب.

(٤٤٤) انظر: الملحق الرقم (٥) من هذا الكتاب.

(٤٤٥) انظر: عاصي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤٤٦) انظر: **الثقافة الجزائرية**، العدد ١٨ (١٩٧٣)، ص ١١.

كانت تجري، فائدة ظهر أثرها في تقويم أفكاره أو زيادة ما يوضّحها[٤٤٧]، واستفاد من خبرة المتخصّصين منهم في العلوم الإسلامية، في تصحيح وجهات نظره التي كانت تتّسم بشطط أو انحراف[٤٤٨]، بالإضافة إلى ذلك فقد أتاحت له صلته بأولئك المثقفين، فرصة محاولة تحديد موطن الأزمة وتحليل جوانب النقص لديهم[٤٤٩].

(٤٤٧) انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٩١.

(٤٤٨) أخبرني بذلك مشافهة د. عبد السلام هراس، أستاذ الأدب الأندلسي في جامعة القرويين بالمغرب، وتلميذ أ. مالك بن نبي.

(٤٤٩) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٤٣ ـ ٥٠، ٧٢، ٧٤، ٨٧ و٩٢.

القسم الثاني

عطاؤه الفكري ومنهجه

الفصل الثالث

الدين والأيديولوجيا في إنتاج مالك بن نبي

المبحث الأول: الدين

القسم الأول: مفهوم الدين

إن تحديد مفهوم الدين واستخداماته في فكر مالك بن نبي أمرٌ بالغ الأهمية، إذ إن عدم تحديده قد يؤدي إلى الخلط، أو ظنّ التناقض في فكره، فهو يتحدّث أحياناً عن الدين ويقصد الأديان السماوية فقط، وأحياناً أخرى يستخدم الدين باعتبار تضمّنه أو قيامه على الإقرار بوجود الله، وأحياناً يتوسّع في استخدامه بحيث يُدخِل في ذلك المذاهب المادية المنكِرة لوجود الله.

من أجل ذلك حرصت على تحديد مفهوم الدين واستخداماته عند مالك ولأهمية ذلك ـ أيضاً ـ باعتباره يشكّل قاعدة للفصول القادمة، إذ إن الدين عنده عامل أساس في الثقافة والحضارة.

فما الدين إذاً؟

ـ الدين في اللغة

الجزاء، والإسلام، والعادة، والعبادة، والمواظب من الأمطار، أو اللين منها والطاعة، والذل، والداء، والحساب، والقهر، والغلبة، والاستعلاء والسلطان والملك، والحكم، والسيرة، والتدبير، والتوحيد، واسم لجميع ما يتعبد الله ـ عزّ وجلّ ـ به، والملّة، والورع، والمعصية،

والإكراه، ومن الأمطار ما يعاهد موضعاً، فصار ذلك عادة له، والحال، والقضاء[1]، والجمع أديان، يُقال دان بكذا ديانة، وتدين به، فهو دين ومتدين، ودينت الرجل تديناً إذا وكلته إلى دينه[2].

هذه جملة من المعاني التي ترِد للفظة الدين، ولكن تلك المعاني يمكن إرجاعها إلى معانٍ وتصورات محدودة، تجمع أطرافها، وتنسق بينها، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ـ الدين في القرآن الكريم

ورد استخدام الكلمة في القرآن الكريم بعدّة معانٍ. فقد وردت بمعنى التوحيد كما في قول الله عزّ وجلّ: **﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾**[3]، وبمعنى الحساب كما في قوله تعالى: **﴿الذين يكذبون بيوم الدين﴾**[4]، وبمعنى الحكم كما في قوله تعالى: **﴿ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك﴾**[5]، وبمعنى الإسلام كما في قوله تعالى: **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾**[6]، وبمعنى الملة كما في قوله تعالى: **﴿وذلك دين القيمة﴾**[7].

«والدين يقال للطاعة والجزاء، واستعير للشريعة، والدين كالملة، لكنه يقال اعتباراً للطاعة والانقياد للشريعة»[8].

---

(١) انظر: أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، [د. ت.])، مادة (دين).

(٢) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، مادة (دين).

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة المطففين،» الآية ١١.

(٥) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٧٦.

(٦) المصدر نفسه: «سورة التوبة،» الآية ٣٣؛ «سورة الفتح،» الآية ٢٨، و«سورة الصف،» الآية ٩.

(٧) المصدر نفسه، «سورة البينة،» الآية ٥. انظر: الحسين بن محمد الدامغاني، **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر**، تحقيق وترتيب عبد العزيز سيّد الأهل، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، مادة (دين).

(٨) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦١)، مادة (دين).

وقوله [عزّ وجلّ]: ﴿**أفغير دين الله يبغون**﴾[٩] يعني الإسلام لقوله [تعالى]: ﴿**ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه**﴾»[١٠].

«كما وردت في القرآن بمعنى القانون، والحدود، والشرع، والطريقة، والنظام الفكري، والعملي الذي يتقيّد به الإنسان، فإن كانت السلطة التي يستند إليها المرء لاتباعه قانوناً من القوانين، أو نظاماً من النظم، سلطة الله تعالى، فالمرء ـ لا شك ـ في دين الله عزّ وجلّ، وأما إن كانت تلك السلطة سلطة ملك من الملوك فالمرء في دين الملك، وإن كانت سلطة.. القسس فهو في دينهم، وكذلك إن كانت تلك السلطة سلطة العائلة أو العشيرة، أو جماهير الأمة، فالمرء ـ لا جرم ـ في دين هؤلاء»[١١].

ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿**لكم دينكم ولي دين**﴾[١٢]، وقوله تعالى: ﴿**أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله**﴾[١٣].

وترد باعتبار الدين نظاماً شاملاً للحياة[١٤]، كقول الله عزّ وجلّ: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[١٥].

ـ الدين في الحديث الشريف

وردت كلمة الدين في الحديث بعدة معان؛ منها أحكام الإيمان، والعادة، كما في الحديث: «أنه عليه الصلاة والسلام كان على دين قومه»[١٦]، فقد فسّر ذلك بأنه بقية إرث إبراهيم عليه السلام، من أحكام

---

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ٨٣.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٥، والراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، مادة (دين).

(١١) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين، ترجمة محمد كاظم سباق، ط ٥ (الكويت: دار القلم، ١٩٧١)، ص ١٢٥.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الكافرون،» الآية ٦.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٢١.

(١٤) انظر: المودودي، المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٩.

(١٦) هكذا أورد الحديث ابن الأثير في النهاية، ولم أعثر عليه في ما بحثت فيه، من كتب الحديث، وقد وجدته في البداية والنهاية، لابن كثير هكذا عن نافع بن جبير بن مطعم عن أبيه قال:

الإيمان، كالحج، والنكاح والميراث، ونحو ذلك، كما فسر بأنه بمعنى العادة، من الكرم، والشجاعة وغيرها.

كما وردت بمعنى الطريقة، كما في حديث الحج: «كانت قريش ومن دان بدينهم»[17]، وبمعنى الوديعة كما في الحديث: «استودع الله دينك وأمانتك»[18]، وبمعنى الطاعة كما في الحديث: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[19]، وبمعنى الجزاء كما في الحديث: «إن الله ليدين للجماء من ذات القرن»[20].

وقد اعتنى بعض الباحثين بهذا اللفظ وبيّنوا المدلولات الكلّية التي تجمع تلك المعاني المتفرقة، فرأى الأستاذ المودودي[21] ـ رحمه الله تعالى ـ أن كلمة الدين قائم بنيانها على معانٍ أربعة، وهي تمثّل في الذهن العربي تصورات أربعة أساسية:

أولها: القهر والغلبة من ذي سلطة عليا.

والثاني: الإطاعة، والتعبّد، والعبدية من قبل خاضع لذي السلطة.

= لقد رأيت رسول الله (ﷺ) وهو على دين قومه، وهو يقف على بعير له بعرفات من بين قومه حتى يدفع معهم توفيقاً من الله عز وجل.

قال البيهقي: معنى قوله على دين قومه، ما كان بقي من إرث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ولم يشرك بالله قط صلوات الله وسلامه عليه دائماً. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ١٤ ج في ٧، ط ٢ (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٤)، ج ٢، ص ٢٨٩.

(١٧) رواه البخاري ومسلم أبو داود.

(١٨) رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة وأحمد بن حنبل في **المسند**.

(١٩) رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي والإمام أحمد في **المسند**.

(٢٠) رواه الإمام أحمد في **المسند**. انظر: مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.])، مادة (دين).

(٢١) هو: أبو الأعلى بن أحمد بن حسن المودودي، ولد سنة ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م في الهند، فدخل مجال الصحافة، ثم ألف كتابه **الجهاد في الإسلام**، ثم تفرغ بعد ذلك للمطالعة والدراسة الشخصية في العلوم الإسلامية، والعلوم الحديثة إلى عام ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م، حيث ابتدأ في الدعوة من خلال مجلة **ترجمان القرآن** التي أسسها، وفي عام ١٣٦١هـ/ ١٩٤٠م أسس الجماعة الإسلامية في باكستان، وترأسها، واستمر في جهاده عن هذا الطريق إلى أن توفي عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. انظر: خليل أحمد الحامدي، **الإمام أبو الأعلى المودودي** (لاهور باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.])، ص ٣ ـ ٤.

الثالث: الحدود والقوانين، والطريقة التي تتبع.

والرابع: المحاسبة، والقضاء والجزاء، والعقاب.

وكانت العرب تستعمل هذه الكلمة قبل الإسلام بهذا المعنى... بحسب لغاتهم المختلفة، إلّا أنهم لمّا لم تكن تصوراتهم لتلك الأمور الأربعة واضحة جليّة، ولا كان لها من السمو والبعد نصيب، كان استعمال كلمة الدين مشوباً بشوائب اللبس والغموض، ولذلك لم يتح لها أن تكون مصطلحاً من مصطلحات نظام فكري متين حتى نزل القرآن الكريم»[٢٢].

أما الدكتور دراز فيقول في ذلك: «والواقع أننا إذا نظرنا في اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقارباً شديداً، بل صلة تامة في جوهر المعنى، إذ نجد أن هذه المعاني الكثيرة تقود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معانٍ تكاد تكون متلازمة، بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مرده في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يُراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدقّ أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب، بيانه أن كلمة الدين تؤخذ تارة من فعل متعدّ بنفسه: (دانه يدينه)، وتارة من فعل متعدّ باللام: (دان له)، وتارة من فعل متعدّ بالباء: (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة التي تعطيها الصيغة»[٢٣].

فالدين في **الاستعمال الأول**: يدور على معنى الملك والتصرّف، بما هو من شأن الملوك من السياسة، والتدبير، والحكم، والقهر، والمحاسبة، والمجازاة.

وفي **الاستعمال الثاني**: يكون معناه الخضوع، والطاعة، والعبادة، والورع.

---

(٢٢) المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢٣) محمد عبد الله دراز، **الدين**: **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ط ٣ (الكويت: دار القلم، ١٩٧٤)، ص ٣٠.

وأما **الاستعمال الثالث**: فمعناه المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً.

فالمذهب العملي لكل امرىء هو عادته وسيرته، كما يقال: هذا ديني وديدني والمذهب النظري عنده هو: عقيدته ورأيه الذي يعتنقه، ومن ذلك قولهم: دينت الرجل أي وكلته إلى دينه، ولم أعترض عليه في ما يراه سائغاً في اعتقاده(٢٤).

«وجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظِّم أحدهما الآخر ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً وحكماً وإلزاماً، وإذا نظرنا بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظِّم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبّر عنها(٢٥).

وهكذا فهناك اتفاق في ما ذهب إليه كل من الأستاذ المودودي، أو الدكتور دراز ـ رحمهما الله تعالى ـ إلّا أن الدكتور دراز كان تقسيمه للكلمة بحسب تصريف الأفعال، فردّ بذلك المعنى الرابع، الذي هو المحاسبة والجزاء للمعنى الأول وأما الاستعمالات فلا تختلف سواء على تقسيم الأستاذ المودودي أم الدكتور دراز.

ـ الدين في استخدام العلماء المسلمين

يُعرِّف العلماء المسلمون الدين بأنه: «وضعٌ إلهي يدعو أصحاب العقول قبول ما هو عند الرسول (ﷺ).

والدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين، والملة،

---

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول، والمذهب إلى المجتهد»[٢٦].

وفي كشاف اصطلاحات الفنون: «الدين في الشرع يطلق على الشرع، ويقال الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل.

وهذا يشتمل العقائد والأعمال، ويطلق على كل ملّة نبي، وقد يخص بالإسلام، كما قال الله تعالى: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾** . . . ويضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي (ﷺ) لظهوره منه، وإلى الأمّة لتديّنهم وانقيادهم»[٢٧].

ويمكن تلخيص ذلك بأن: «الدين وضعٌ إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات»[٢٨].

ـ الدين في الفكر الغربي

يُعرَّف الدين في الفكر الغربي بعدة تعريفات منها:

١ ـ الدين «نسق المعتقدات، والممارسات، والقيم الفلسفية المتصلة بتحديد ما هو مقدس، وبفهم الحياة والتخلص من مشكلات الوجود الإنساني»[٢٩].

٢ ـ «الأديان هي أنساق للمعتقدات، والممارسات، والتنظيمات، تشكّل الجانب الأخلاقي للسلوك، والمعتقدات الدينية: هي تفسيرات، أو تأملات للخبرة المباشرة للرجوع إلى البناء المطلق للعالم، وإلى القوة فوق الطبيعية التي تسيطر على الكون وظواهره، والسلوك الديني سلوك مقدس، وطقوس تفرض على الشخص ممارسات مقنّنة تحدد علاقة

---

(٢٦) علي الجرجاني، **كتاب التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨)، مادة (دين).

(٢٧) محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاح الفنون**، حققه لطفي عبد البديع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر؛ بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩)، مادة (دين).

(٢٨) دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ص ٣٣.

(٢٩) محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، مادة (دين) (Religion).

الشخص بالقوة العليا، والتنظيم الديني يشير إلى عضوية الأفراد المؤمنين في مجتمع معين، وهو يفرض عليهم مهام دينية خاصة»[٣٠].

٣ ـ «الدين مؤسسة اجتماعية تضم أفراداً يتحلّون بالصفات الآتية:

أ ـ قبولهم بعض الأحكام المشتركة، وقيامهم ببعض الشعائر.

ب ـ إيمانهم بقيم مطلقة، وحرصهم على توكيد هذا الإيمان وحفظه.

جـ ـ اعتقادهم أن الإنسان متّصل بقوة روحية أعلى منه، مفارقة لهذا العالم أو سارية فيه كثيرة أو موحدة»[٣١].

٤ ـ «الدين مؤسسة اجتماعية، قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان: **أحدهما**، روحي مؤلّف من العقائد والمشاعر الوجدانية، **والآخر**، مادي مؤلّف من الطقوس والعادات»[٣٢].

٥ ـ الدين «هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم، أو الإيمان بالجمال، أو الإيمان بالإنسانية»[٣٣].

٦ ـ الدين «عقيدة وممارسات عقدية يشترك فيها جماعات من البشر يتألف منهم مجتمع خاص ومستقر»[٣٤].

هذه جملة من التعريفات المستعملة في توضيح مفهوم الدين، وهي كما يلاحَظ تختلف من حيث إدخالها لعنصر الإله في التعريف، أو إبعاده من التعريف بحيث يصبح الدين يشمل المذهب والطريقة، أو أي منهج للحياة من دون شرط الألوهية. وقد انتقد الأستاذ دراز هذا التطرف في تعريف الدين، فهو يرى أن تجريد الدين من الإلهية والروحية، يعني تجريده من أخص صفاته، بل المحور الذي تدور عليه عناصره، والمعيار

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨)، مادة (دين).

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.

(٣٤) نبيل السمالوطي، **الدين والبناء الاجتماعي**، ٢ ج (جدة: دار الشروق، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٣٣.

الذي تُقاس به مظاهر، فالتعريف المقدّم بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي، متى كانت له صبغة السنن الموروثة التي يلتزم الجمهور مراعاتها[٣٥].

والذي يبدو لي ـ والله أعلم ـ أن الاقتصار في تعريف الدين على أنه المذهب أو الطريقة، هو تعريف له ببعض معانيه ـ كما سبق إيضاح ذلك ـ فالقرآن قد ورد فيه استخدام الدين وإطلاقه على المنهج والطريقة من دون ذكر الرب أو العبد، فالمنهج في حد ذاته دين بما يرسم للناس من ممارسات وعقائد ونظم تجعلهم يسيرون في طريق الهدى أو طريق الضلال، وعلى هذا فقد يصح إطلاق الدين على أي مذهب، حتى ولو كان ملحداً، ما دام أصحابه يدينون به، ويعتقدون أنه الحق، بغض النظر عن باطلهم.

ـ الدين عند مالك بن نبي

استخدم مالك بن نبي الدين بالمفهوم السابق ـ أعني التعميم في أحد استعمالاته لهذا المفهوم، فهو يستخدم الدين أحياناً بشكل عام على أساس أنه المنهج والطريقة المتضمن لبعض الشروط ـ كما سيأتي بيانه ـ فالمذهب المادي: دين تقوم عقيدته على تأليه المادة، واعتبار توقف الأشياء عليها[٣٦]، في مقابل المذهب الغيبي الذي يرجع الخلق إلى الله عزّ وجلّ[٣٧].

فالشيوعية دين أرضي، وهي عقيدة يدين بها أصحابها ويناضلون من أجلها ويموتون[٣٨].

فالدين أو الفكرة الدينية هي ما تضمّنت جانبين:

الأول: الجانب الأخلاقي الذي ينظّم سلوك الأفراد.

---

(٣٥) انظر: دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، ص ٥٣.

(٣٦) انظر: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٧٠ و٧٨.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ و٧٨.

(٣٨) انظر: مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٣٠ ـ ٣١، وإبراهيم عاصي، **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي** ([د. م.]: مؤسسة الأقصى، ١٩٧٣)، ص ١٤.

الثاني: وجود النزعة الغيبية التي تعطي المبررات، وتوجِد لدى الأفراد الروح الجماعية[39]، والنزعة الغيبية أو الإيمان بالغيب، في هذا الاصطلاح لديه ليس مقصوراً على الإيمان بالخالق، بل يتّسع ليشمل الغيب ولو كان غيباً من نوع زمني أي في صورة مشروع اجتماعي بعيد الأمل، مثل بناء مجتمع جديد يضع حجره الأول جيل، وتواصل بناءه الأجيال المتتابعة[40].

فالجانبان المشار إليهما هما العنصران اللذان يحددان مفهوم الفكرة الدينية لديه بهذا الاستخدام.

ـ أقسام الدين

إن الحديث عن **الاستخدام الأول** لمفهوم الدين عند مالك يثير سؤالاً حول مدى تمييزه بين الأديان بحسب اختلاف مصادرها، وبحسب احتوائها على العنصر الروحي القائم على الإيمان بالله، فهل كان مالك يميّز أحياناً في استخدامه لذلك المفهوم أم لا؟

الحق أن مالكاً بن نبي يفرّق بين الدين القائم على الإيمان بالغيب، والدين المؤلّه للمادة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

فالمذهب المادي: يقوم مبدؤه على أن المادة هي العلة الأولى لذاتها، وهي أيضاً نقطة البدء في ظواهر الطبيعة، فهي موجودة وغير مخلوقة[41].

وأما المذهب الغيبي فيقوم مبدؤه الأساس على أن الله خالق ومدبّر للكون بأمره وحكمته[42].

هذا هو **الاستخدام الثاني** لمفهوم الدين عند مالك بن نبي، وفيه يلاحظ شمول المذهب الغيبي لكل مذهب أو ملّة تعترف بوجود الله من دون النظر إلى كون ذلك من عنده عزّ وجلّ أم لا.

---

(٣٩) انظر: مالك بن نبي: **فكرة كومنولث إسلامي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة عمار؛ بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٥٠، و**شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٥٠ ـ ٥١، ٦٢، ٦٦، ٧٠ و٧٢.

(٤٠) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥١.

(٤١) انظر: بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص ٧١.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

إن هذا يقودنا إلى **الاستخدام الثالث** لمفهوم الدين عند مالك بن نبي، وهو الدين السماوي، أو أديان التوحيد التي جاء بها الأنبياء من عند الله عزّ وجلّ[٤٣]، لتوجيه البشرية نحو الهدى[٤٤].

وهكذا يتحدد استخدام مالك لمفهوم الدين بطرق ثلاث:

الأولى: الفكرة الدينية وهي تشمل المذهبين الغيبي والمادي.

والثانية: خاصة بالمذهب الغيبي من دون تحديد.

والثالثة: في مذاهب التوحيد فقط.

ـ العلاقة بين المذهب الغيبي والمذهب المادي

يرى مالك أن ثمة علاقة بين الجانبين، الغيبي في صورته الثانية ـ أعني الأديان السماوية ـ وبين الجانب المادي المفتقِد لعنصر الروح، فذلك المذهب يؤسس حضارته على أنقاض الدين السماوي، ويستغلّ جانبه الروحي، فهو يقول في تفسير الحضارة الشيوعية: «فكل هذه الحضارات ـ المعاصرة لنا ـ قد شكّلت تركيبها المتآلف الأصلي للإنسان، والتراب، والزمن، في مهد فكرة دينية، وإذا اقتضى الأمر أن نُصدِر حكماً بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حالياً باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، باعتباره شكلاً من أشكال الحضارة ـ وأنا أعتقد أنه يمثِّل بالفعل شكلاً من الحضارة ـ نجد أن تكوينه ونموّه يفَسران [بالطريقة نفسها].

فمن وجهة النظر التاريخية يتعيّن علينا ملاحظة أن الأفكار الماركسية قد استخدمت لنموها واكتمالها البنية التحتية[٤٥] (L'Infrastructure)، والنفسانية، والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حوَّل: إنجيل يسوع

---

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٤٤) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة محمد علي عبد العظيم (القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧١)، ص ١٣.

(٤٥) مجموع العلاقات الاجتماعية التي تتأسس عليها علاقات الإنتاج. انظر: فنشنزو فيتللو، **الفكر الاقتصادي الحديث**، ترجمة محمد إبراهيم زيد (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٧) ص ٢٢٤.

المسيح إلى إنجيل لماركس[٤٦]، وجميع المطامح التواقة إلى ملكوت الرب الإله إلى مطامح متشبثة بالفردوس الأرضي.

ومن وجهة النظر النفسية فإن العقيدة التي أقامت في الماضي كاتدرائيات[٤٧] إمبراطورية إيفيان الرابع[٤٨]، الملقب بإيفيان الراهب، هي التي تتولى اليوم تشييد المصانع والسدود في بلاد خروتشوف[٤٩].

فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، أو بواسطة بديلاتها (اللادينية) نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها[٥٠]، فالشيوعية أزمة للحضارة المسيحية ولا يمكن أن نجد لها تفسيراً إذا ضربنا صفحاً عن الحضارة المسيحية التي تُعتبر التربة التي استمدّت منها الفكرة الماركسية حيويتها، فهي إنمّا تفسّر بالحضارة المسيحية تاريخياً ونفسياً في رأي مالك[٥١].

ويعتمد إرجاعه الحضارة الشيوعية إلى الحضارة المسيحية على نظريته في الحضارة، إذ هو يرى أن الدين عامل أساس في تشكيل الحضارة وإقامتها[٥٢]، ويخطىء المذهب المادي الذي يجعل الدين عارضاً في تاريخ الثقافة الإنسانية[٥٣].

---

(٤٦) كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) فيلسوف واقتصادي ألماني، وإليه تنسب النظرية الماركسية، تعاون مع صديقه إنغلز على إصدار **البيان الشيوعي** عام ١٨٤٨م، كان على علم بالفلسفة الألمانية، ولا سيما فلسفة (هيغل) وبالنظريات الاقتصادية المعاصرة له فتمكن من المزج بين الجانبين لإخراج نظريته. انظر: **الموسوعة الثقافية** (القاهرة؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ٨٧١.

(٤٧) جمع كاتدرائية وهي كنيسة يرعاها أسقف وقد بدأت حركة بناء الكاتدرائيات في فرنسا ثم عمت أوروبا، وبلغت الذروة في أوائل القرن الثالث عشر الميلادي. انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨٠.

(٤٨) إيفيان: لقب حكام روسيا وإيفيان الرابع ولد سنة ١٥٣٠م وتوفي سنة ١٥٨٤م، تُوج قيصراً سنة ١٥٤٧م، وبدأ توسع روسيا في آسيا وسيبيريا وفشل في حربه مع السويد وبولندا. انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٤٩) خروتشوف نيكيتا (١٨٩٤ ـ ١٩٧١م) زعيم روسي شيوعي، انضم إلى الحزب الشيوعي سنة ١٩١٨م وأصبح منذ سنة ١٩٥٣م سكرتيراً أول للجنة المركزية للحزب بعد وفاة ستالين، ورأس الوزارة سنة ١٩٥٨م بعد بولجانين حتى أُقيل سنة ١٩٦٤م. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٥٠) مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، ترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين؛ قدّم له محمود شاكر (الجزائر: مكتبة النهضة، [د. ت.])، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٥١) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٤.

(٥٢) انظر: بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص ٦٨ و٧٠.

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

فحضارات الشعوب إنما قامت بتأثير فكرة الخلاص والنهوض المبنيّة على الإيمان بالغيب المقتضي للإيمان بالآخرة(٥٤).

وتلك الغائية المتمثّلة في مفهوم الآخرة، تتحقق في التاريخ في صورة حضارة(٥٥) يقيمها الدين، وذلك حينما يدخل دين ما، إلى مجال مجتمع ما، فينقله من حالته البدائية إلى مجتمع تاريخي، فدخول الدين إلى مجال مجتمع ما، هو الذي يسجّل دخول ذلك المجتمع إلى التاريخ(٥٦).

ومن أجل ذلك فهو يرجع نشأة المجتمعات (اللادينية) إلى تأثير الدين غير المباشر، باستغلال الفكرة (اللادينية) لمجتمع الدين التاريخي(٥٧).

ومن ناحية أخرى فالحضارة ـ كما يرى مالك ـ تمرّ بمراحل ثلاث أولها مرحلة الروح، وبما أن البعد الروحي لا وجود له في الفكرة المادية، فهو يلجأ إلى تفسير قيام الحضارة بواسطة الفكرة اللادينية، بتدخّل الفكرة الدينية بشكل غير مباشر من طريق روح المؤمنين بالفكرة الدينية(٥٨).

ولكن إذا سلّم له ذلك، فكيف يفسّر قيام الحضارة في مجتمعات أخرى، لم تقُمْ على أساس المسيحية أو في رقعتها الجغرافية، كما هو الأمر في اليابان أو في الصين التي يرى مالك أنها انتهجت نهج حضارة، واستطاعت، تحقيقها(٥٩).

إن هذا الأمر يثير التساؤل عن مرحلة الروح في حضارات أولئك الشعوب؟.

والذي يبدو لي أن هذا يكشف عن قصورٍ في نظرية مالك تجاه حركة المجتمعات، وهذا القصور ناتج من محاولة التعميم في دراسة المجتمعات الإنسانية تحت قانون واحد من دون التمييز بين حضارات ربّانية نورانية

---

(٥٤) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٨١.

(٥٥) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٧٢.

(٥٦) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٥٧) انظر: بن نبي: **آفاق جزائرية**، ص ٨٢ ـ ٨٣، و**شروط النهضة**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٥٨) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٤.

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤، ومالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٧٨ ـ ٧٩.

تهتدي بنور الله، وحضارات شيطانية ظلمانية، تتخبط في الظلمات **﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾**[٦٠].

هناك نوعان من الحضارة، الحضارة الربانية، والحضارة الأرضية الظلمانية. ومالك يشير إلى ذلك ويفرّق بين النوعين، الحضارات التي قادها الأنبياء والحضارات الأرضية[٦١]، ولكن حينما يدرس الحضارة ـ بوصفها واقعة اجتماعية ـ يدرجها في إطار واحد[٦٢]، ومن هنا يتأتّى القصور، وسوف أبيِّن ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن الفصل المختصّ بالحضارة في إنتاج مالك بن نبي.

ـ جوانب الدين

تكشف فكرة العلاقة بين الدين والحضارة في نظرية مالك ـ والتي سبقت الإشارة إليها ـ عن الجوانب التي ينظر منها مالك إلى الدين، إذ إن ذلك يبيِّن أن أي دين يحتوي جانبين:

الجانب الأول: الإيمان بالغيب.

الجانب الثاني: الجانب الاجتماعي.

والجانب الثاني مترتّب على الجانب الأول، بل هو نتيجته في التاريخ، ووجوده متوقِّف على قوة الإيمان بالجانب الأول «فإن الفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلّا بقدر ما تكون متمسّكة بقيمتها الغيبيّة ـ في نظرنا ـ أي بقدر ما تكون معبّرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية»[٦٣]، فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي توجد العلاقة الاجتماعية[٦٤]، فالدين «يحقّق عمله الاجتماعي بطريقة غير مباشرة أو غير أساسية حين يهدف إلى غاياته الخاصة، فالدين حين

---

(٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٧.

(٦١) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ١٣.

(٦٢) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٠ و٦٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٦٤) انظر: مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٥٢.

[يوجد] الشبكة الروحية التي تربط نفس المجتمع بالإيمان بالله، [يحقق في الوقت نفسه] بعمله هذا أيضاً. شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك، وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض»(٦٥)، فالجانب الغيبي هو الذي يعطي المبرّرات ويوجِد الإرادة الجماعية(٦٦)، فالتلازم بين القيم الأخلاقية، والناحية الاجتماعية أمر ضروري، وأيّ خلل في الجانب الأخلاقي ينتج منه خلل في الجانب الاجتماعي وعلى قدر الاتساع يكون الانهيار والسقوط(٦٧)، إذ إن انعدام النزعة الحقيقية للإيمان بالغيب تؤدي إلى فقدان العمل لفاعليته الاجتماعية، بحيث يصبح الإيمان محصوراً في نطاق الفرد فاقداً لإشعاعه(٦٨).

والدور الاجتماعي للدين يتحقّق في شكل «تركيب يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معيّنة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت الذي ليس سوى مدّة زمنية مقدّرة بساعات تمر، وقتاً اجتماعياً مقدّراً بساعات عمل ومن التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط، مجالاً مجهّزاً مكيّفاً تكييفاً فنيّاً، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعاً لظروف عملية الإنتاج»(٦٩). فالدور الاجتماعي للدين يتحقق إذاً في التاريخ في شكل حضارة حينما يقوم بتركيب تلك العناصر.

ـ الدين والتاريخ

يتّضح من الحديث عن جوانب الدين أن ثمة علاقة بين الدين والتاريخ فما تلك العلاقة؟ أو كيف يظهر الدين في التاريخ؟.

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٦٦) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٥٠.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨ و٤٣ ـ ٤٤.

(٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣، ومالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٧.

(٦٩) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٧.

إن في ما مضى بعض الجواب، ولكنني أهدف هنا إلى زيادة الإيضاح والتفصيل ولإيضاح ذلك يجب التمييز في الدين بين جانبين:

الجانب الأول: هو الدين في مصادره المقدّسة حين نزوله.

و**الجانب الثاني**: هو تطبيق هذا الدين أو تسجيله في الأنفس[٧٠].

فالدين يسجّل في التاريخ حينما يدخل في محيط مجتمع ما، من المجتمعات البشرية، فينقل هذا المجتمع من صورته البدائية إلى صورته التاريخية، أو بصورة أخرى يحقّق هذا المجتمع حضارته بواسطة هذا الدين[٧١].

ويرى مالك أن الأديان تتفاوت في ذلك الأمر ـ أعني الدخول للتاريخ ـ فبعضها يسجّل في التاريخ منذ نزوله، كما حصل ذلك للدين الإسلامي الذي تحقق في صورة الحضارة الإسلامية، وبعضها الآخر تمضي على نزوله مدة من الزمن، قبل أن يظهر في مجتمع تاريخي، وأحياناً قد يهاجر من أرض إلى أخرى، لتحقيق ذلك كما هو الأمر في الدين المسيحي ـ في نظر مالك ـ إذ يرى أن ذلك الدين حينما ظهر كان في البيئة التي ظهر فيها، خليط من الديانات، والثقافات، العبرية والرومانية، واليونانية، فلم يتح له أن يدخل إلى قلوب الناس في تلك البيئة، ولم يبدأ تأثيره إلّا بعد أن وجد الأرضية المهيّأة لاستقباله في موطن آخر، غير موطنه، وذلك في وسط البداوة الجرمانية شمال أوروبا[٧٢]، حيث ابتدأ تشكيل الحضارة المسيحية في أوروبا[٧٣]، ويلاحظ هنا أن مالكاً إنما ينظر إلى قدرة الدين على إقامة الحضارة، أو النتيجة الاجتماعية للدين ـ كما سبق بيان ذلك ـ بغضّ النظر عن سلامة الدين وصحته، إذ الدين المسيحي الذي قامت على أساسه الحضارة المسيحية، ليس في الصورة التي أتى بها عيسى (عليه السلام) من عند الله عزّ وجلّ، فهو إنّما تحقّق في صورته الربانية في مجتمع الحواريين، كما ورد ذلك في القرآن الكريم: ﴿**وإذا أوحيت إلى**

---

(٧٠) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٥٥، و**ميلاد مجتمع**، ص ٥٤.

(٧١) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٧٢) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٥٥، و**ميلاد مجتمع**، ص ٥٤.

(٧٣) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٥٤ ـ ٥٩.

الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا وأشهد بأننا مسلمون﴾(٧٤).

القسم الثاني: الإسلام

تناولت في القسم الأول من هذا المبحث مفهوم الدين عند مالك بن نبي بشكل عام، أما هنا فسوف أتناوله ـ إن شاء الله تعالى ـ في أعلى وأصحّ مظاهره وهو الدين الإسلامي، فالإسلام يشكّل مساحة بارزة في الإنتاج الفكري لمالك بن نبي، وهو يستند في رؤيته للإسلام إلى مصدرين:

الأول: المصادر الإسلامية نفسها باعتبار ما ترسي من مبادىء حضارية، وما تحمل في طيّاتها من أسسِ السعادة والتقدّم للبشرية.

الثاني: التجربة الإسلامية في ضوء التاريخ، ولا سيما تجربة مجتمع النبوّة، والخلافة الراشدة، إذ إن تلك الفترة هي التي تحقَّق فيها الدين في أمثل صورة، وهي تطابق في نظرية مالك عن الحضارة المرحلة الأولى (مرحلة الروح) التي تمثّل التجربة الحية في التطبيق، وعليها يقوم صرح الحضارة الإسلامية.

ويمكن إيضاح رؤيته لقيمة الإسلام ومهمته في حياة البشرية في جانبين:

الجانب الأول: جانب الغيب وهو ما يتعلق بصحة مصادر الدين، وصدوره من الله عزّ وجلّ الذي أنزله على محمد (ﷺ)، وهذا الجانب هو ما يُطلِق عليه مالك مصطلح صدق الفكرة.

الجانب الثاني: الجانب الاجتماعي المتحقّق بسبب هذا الدين في حياة البشر وهذا الجانب هو ما يُطلِق عليه مالك فعالية الفكرة.

فهو إذاً تناول الإسلام من حيث صدقه، ومن حيث فعاليته، فصدق الفكرة لا بد له من التأييد بفعاليتها في المجال التاريخي، لإثبات أنها ليست من قبيل المثاليات التي لا يمكن تحقيقها، وإنما سبق تحقيق ذلك في التاريخ في ضوء شهادته بآثارها.

---

(٧٤) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ١١١.

فبالنسبة إلى الجانب الأول: وهو الجانب الغيبي المتعلّق بصحة المصادر.

عنى مالك بتأكيد ذلك الجانب، انطلاقاً من إيمانه بصحة هذا الدين وأهمية الدور الحضاري الذي قام به في الماضي، وما هو مرشّح للقيام به في المستقبل، باعتباره أساس النهضة الإسلامية، مستخدماً في ذلك المناهج الحديثة لتحقيق جملة من الأهداف:

أولاً: أن المصادر الإسلامية تشكل أساس الحضارة الإسلامية، ولا يمكن النهوض على أساسها، ما لم يتحقّق الإيمان بقيمتها الغيبية، إذ إن تحقيق الأثر الاجتماعي للإسلام والدين بشكل عام متوقف على الإيمان بقيمته الغيبية[٧٥].

فالتنظير للنهضة الإسلامية يحتّم البداية في البناء الأساس ومحرّك الفعالية.

ثانياً: أن إثبات صحة الظاهرة القرآنية، يؤكد أهمية الدين بشكل عام في النظام الكوني، وضرورته باعتباره عاملاً أساساً في كل حضارة[٧٦].

ثالثاً: أن التأكّد من صحتّها يحدّد الاتجاه الصحيح لمسار النهضة الإسلامية المعاصرة، بتوجيه الأفكار لدى القمّة والقاعدة، أو على المستويين القيادي والشعبي[٧٧].

رابعاً: إيجاد المنهج الجديد في دراسة المصادر الإسلامية، في مقابل المنهج القديم، الذي لم يعد قادراً ـ كما حسب ـ على إقناع الشباب المتكوّن على النمط الغربي، وذلك بالنظر في الإعجاز القرآني في ضوء المناهج الحديثة وذلك ليتيح الفرصة أمام أولئك الشباب، للتأمل الناضج في الدين[٧٨].

---

(٧٥) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٣ ـ ١٤.

(٧٦) انظر: بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص ٧٠ و٢٨٤.

(٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤، ٥٧ و٦٣.

لذا فقد اتّجه مالك إلى استخدام منهج التحليل في دراسة القرآن الكريم[٧٩] وذلك في كتابه **الظاهرة القرآنية**.

ـ **ففي الجزء الأول منه**: تناول الظاهرة الدينية في عمومها، والمذاهب حولها وانتهى إلى تحديد مذهبين:

الأول: المذهب المادي الذي ينكر الألوهية، ويرى في الدين مجرّد عارض في الثقافة الإنسانية[٨٠].

الثاني: المذهب الغيبي الذي يؤمن بوجود الله عزّ وجلّ، باعتباره الخالق المدبِّر وهذا المذهب يشمل كل المؤمنين بوجود الله عزّ وجلّ، سواء الموحّدين أم المشركين، ويرى الدين عاملاً أساساً في كل حضارة[٨١].

وهذا الفرض الذي يؤمن به المذهب الغيبي، يجعله مالك أساساً للفصول القادمة، التي ستقدِّم البراهين على صحته[٨٢].

ـ **وفي الجزء الثاني**: تناول مالك ظاهرة أخرى تقوم على الفرض الأول، وهي ظاهرة النبوة، وهو يدرس النبوة باعتبارها ظاهرة في التاريخ البشري يمكن التعرّف عليها من خلال شاهدها الوحيد ـ النبي ـ، وفي ضوء تلك الشهادة يحاول مالك رسم خصائص النبوّة، ويحدّد الفوارق الجوهرية بين النبي ومدّعي النبوة بدراسته النفسية لكل من أرمياء النبي (عليه السلام) وأشعياء مدّعي النبوة[٨٣].

وهكذا يقرّر مالك القاعدة الثانية، لكي ينطلق منها لدراسة الظاهرة القرآنية[٨٤].

---

(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ و٦٧.

(٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٦. وقد ناقش مالك ذلك المذهب وأثبت عجزه.

(٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠ و٧٧ ـ ٧٩.

(٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠، والمراد بصحة الفرض هو: صدق مسألة الإيمان بالله عز وجل باعتباره الخالق المدبر، وضرورة الدين لحياة البشر.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٩٧.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧.

ـ وفي الجزء الثالث: يدرس مالك الظاهرة القرآنية من ثلاثة جوانب:

الأول: التوثيق

فهو يتناول المصادر الإسلامية باعتبارها وثائق تاريخية ـ من حيث ثبوت صحّتها بغض النظر عن مصدرها ـ فهل القرآن وثيقة تاريخية صحيحة يمكن الاعتماد عليها، وهل السُّنَّة كذلك؟

إن التاريخ يجيب بأن القرآن باعتباره وثيقة تاريخية هو مطلق الصحة، بحيث لا يستدعي أي شك مطلقاً، يشهد بذلك المنهج الذي تمّ بواسطته تدوين القرآن وجمعه، بحيث لم يمسّه تغيير عبر التاريخ.

أما السُّنّة: فهي وثيقة صحيحة بشروطها الموضوعة من قِبَل علماء الحديث لتمييز صحيح السُّنة من غيره، ومن الباطل إنكار ما تقدّمه السُّنة من أسانيد باسم المنهج العلمي[٨٥].

الثاني: صدق صاحب الرسالة

ففي هذا الجانب يُعنَى بتقرير صدق الرسالة، فالنبي محمد (ﷺ) هو الشاهد على الظاهرة، ومن هنا يلزم مقاييس يمكن بواسطتها التحقّق من صدقه في ما يبلغ، ومن أجل ذلك يضع مقياسين هما المقياسان المطلوبان للتحقّق من صحة أي شهادة، وهما:

١ ـ إخلاص القلب.

٢ ـ ذكاء العقل.

وفي ضوء هذين المقياسين يدرس سيرة محمد (ﷺ)، باعتباره رجلاً، لكي يتلقى شهادته على نفسه باعتباره نبياً، وذلك بانطباق المقياسين عليه في سيرته (ﷺ) قبل البعثة، وبعدها، من خلال إبراز السّمات الخاصة به (ﷺ)، والتي تؤكد انطباق المقياسين عليه (ﷺ) في جميع أطوار حياته.

ويبرز ذلك ـ أي الإخلاص والذكاء في طريقة إدراك النبي (ﷺ)

---

(٨٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٥.

للوحي ووضع الظاهرة خارج ذاته، حيث يرى مالك أن النبي (ﷺ) باعتباره ذا عقل موضوعي قد طبّق لإدراك الظاهرة مقياسين؛ **أحدهما**: ظاهري بحيث كان يلاحظ التغيرات التي تعتريه حين حدوث الظاهرة، **وثانيهما**: عقلي عن طريق التفكير في صحة الوحي، وتحقيق اليقين التام عن طريق ذلك بطريقة واعية، فلم يكن اقتناعه ضرباً من الخيال والتوهم، وإنما تحقّق بطريقة موضوعية تؤكد صدق المقياسين الأولين: الإخلاص والذكاء.

وبالتالي صدق شهادته (ﷺ) في ما بلغ عن ربه(٨٦).

الثالث: خصائص القرآن وتميّزه عن العبقرية الإنسانية أو مصدر القرآن الكريم:

في **الجانب الأول**: كان تناول مالك للقرآن من حيث صدقه باعتباره وثيقة تاريخية بغض النظر عن مصدره كما أشرت إلى ذلك.

وفي **الجانب الثاني**: تناول مالك صدق النبي (ﷺ) في ما بلغ، وفي ذلك إشارة إلى المصدر الإلهي للقرآن الكريم.

وفي **الجانب الثالث**: يبرز مالك الخصائص التي تميّز القرآن عن العبقرية الإنسانية، بما لا يدع مجالاً للشك في مصدره الإلهي.

وهو يتناول ذلك من ثلاثة جوانب؛ تاريخية، ونفسية، واجتماعية، مؤكداً بذلك تميّز القرآن عن العبقرية الإنسانية، ومبرِزاً خصائصه الربانية(٨٧).

هذا في ما يتعلّق بالجانب الأول الذي تناول منه مالك الإسلام وهو الجانب الخاص بصدق الفكرة.

أما الجانب الثاني: وهو الجانب الاجتماعي أو فعالية الفكرة في ضوء التاريخ؛ يبرز هذا الجانب الثاني للإسلام، بشكل واضح في الإنتاج الفكري لمالك، فهو مع اهتمامه بصدق الفكرة ـ كما سبقت الإشارة إلى

---

(٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٧٠.

(٨٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ٢٨٤.

ذلك ـ اهتم بفعاليتها ـ أي أثرها في التاريخ ـ في ضوء المرحلة الأولى ـ مرحلة مجتمع النبوة والخلافة الراشدة(٨٨).

ولإيضاح ذلك الأثر يُبرِز مالك الوضع السابق للإسلام، ثم يبيّن الأثر الذي أحدثه الإسلام، منذ نزول القرآن على النبي (ﷺ) في غار حراء.

فقبل مجيء القرآن، كان المجتمع العربي الجاهلي، مجتمعاً بدائياً ساكناً(٨٩)، حيث كان عالم أشخاصه لا يعدو كونه مجتمعاً قبلياً صغيراً، يعيش في حياة ثقافية محدودة، والعقيدة فيه تقوم على الوثنية، وأشياؤه فقيرة لا تعدو الوسائل الأولية التي يحتاجها الإنسان للقيام بحاجاته، وأما أفكاره فقد كان أبرزها الإنتاج الشعري(٩٠).

ولم يكن ثمة معايير حضارية تحدّ من الطاقة الحيوية أو تكيّفها، ما عدا بعض القواعد المتعارف عليها كالجوار ونحوه(٩١).

هذه هي الصورة التقريبية التي كان عليها المجتمع الجاهلي قبل مجيء الإسلام، فماذا حصل حينما دخل الإسلام ذلك المحيط الاجتماعي؟

إن الأثر الذي أحدثه حين دخوله لذلك المجتمع يكشف عن فعاليته العظيمة التي سجّلها التاريخ في صورة الحضارة الإسلامية، ولا سيما في عصر النبوّة والخلافة الراشدة، ذلك العهد الذي كان يمثّل الإسلام في عالم الواقع.

فقد كان مجيء الإسلام إيذاناً بانتقال ذلك المجتمع البدائي، وتحوّله إلى مجتمع تاريخي(٩٢)، حيث ظهر عالم الثقافة مع [القرآن] ـ هذا هو الحادث الوحيد الجديد، والعلاقة السببية بين هذين الحدثين ـ القرآن وظهور الحضارة ـ كامن في تلازم هذين الحدثين: «فالإسلام هو الذي

---

(٨٨) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

(٩٠) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٩٢) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٢١.

طوّع الطاقة الحيوية التي كانت في المجتمع الجاهلي، وأخضعها لمتطلبات المجتمع المتحضر، وليس هناك أي تفسير آخر يمكن أن يعوّل عليه لتبرير هذا التكيّف الذي نظّم القوى البيولوجية للحياة ووضعها في خدمة التاريخ»[٩٣]، فقد مزّقت رسالة الإسلام ظلمات الجاهلية، وقضت على عزلة هذا المجتمع الجاهلي، وبزغ مجتمع جديد بدأ يتفاعل مع الدنيا، ومع التاريخ، وشرع في هدم ما بداخله من حدود قبلية ليؤسس عالمه الجديد من الأشخاص، حيث أصبح كل إنسان يحمل رسالته التي تعلن عن ظهور عالمٍ ثقافي جديد، تُسخَّر فيه الأشياء من أجل [المبادئ][٩٤].

فالإسلام ـ المبدأ ـ تجسَّد في الشخص حامل الرسالة، وكان ذلك التجلي إعلاناً لدخول الإسلام إلى التاريخ، وإظهاراً لفعاليته، إذ إن الفكرة إنّما تتجلى فعاليتها حينما يؤمن بها الإنسان إيماناً يحيلها إلى واقع يدعو من خلاله الآخرين[٩٥]، وذلك التجلي إنّما يتحقق عندما يكون إطلاق هذه الفكرة [للنشاط] مطابقاً تماماً لصورة الكمال الذي يتحلى به نموذجها المثالي في العالم الثقافي الأصلي، وفي هذه اللحظة بالذات يصل سلطانها على الطاقة الحيوية إلى الذروة.

لقد مكّن هذا السلطان، بلال بن رباح[٩٦] ـ على الرغم من ما كان يقاسيه من صنوف التعذيب ـ من أن يتحدّى الجاهلية كلها، وذلك برفع سبابته إلى أعلى إعلاناً عن تمسكه بوحدانية الله[٩٧].

وقد كان المجتمع الإسلامي الأول يعيش هذه اللحظة بالنسبة إلى الفرد والمجتمع حيث تتمثَّل الفكرة في الواقع، وتروّض الغرائز،

---

(٩٣) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٩٥) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٨ و٦٦ ـ ٦٧.

(٩٦) بلال بن رباح الحبشي: مؤذن رسول الله (ﷺ) اشتراه أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) من المشركين، لما كانوا يعذبونه على التوحيد فأعتقه، فلزم النبي (ﷺ) وأذن له، وعمل خازناً له، وشهد معه جميع المشاهد، آخى النبي (ﷺ) بينه وبين أبي عبيدة بن الجراح. خرج إلى الشام مجاهداً، ومات هناك سنة عشرين من الهجرة. انظر: شهاب الدين أحمد بن بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ٨ ج في ٤ (بيروت: دار صادر؛ القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج ١، ص ١٦٥.

(٩٧) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٧٤.

وتسلك في نظام خاص، تكبح فيه الجماح، وتتقيّد عن الانطلاق(٩٨).

فهكذا قَلَبَ مجيء الإسلام المجتمع الجاهلي رأساً على عقب، ووضع طاقته الحيوية في إطار حضارة جديدة، طوّعت هذه الطاقة، وأخضعتها لقواعدها وأصولها، ونظامها الدقيق(٩٩).

وقد تجلّى ذلك التغيير في عدة مجالات

الأول: المجال المادي؛ رسمت المبادئ الإسلامية آثاراً جديدة، ونتائج اجتماعية جديدة، مستعينة بوسائلها نفسها ومواردها القديمة، لأن عالم الأشياء في ذلك الوقت لم يكن في مقدوره أن يتغير بسرعة، ومثال ذلك، اللحظة التي وضع فيها الأنصار والمهاجرون ـ معاً ـ مواردهم لمواجهة الحاجات التي تتطلبها المرحلة المقبلة الجديدة.

الثاني: المجال الثقافي؛ هيأت مقاييس كثيرة، وطريقة جديدة في التفكير لمواجهة الضرورات التي يقتضيها التنظيم الجديد، وتوجيه أوجه النشاط في المجتمع الناشىء.

الثالث: المجال النفسي والأخلاقي؛ أوجدت مراكز جديدة لاستقطاب الطاقة الحيوية(١٠٠)، «ولقد قامت مراكز الاستقطاب هذه بتركيز أفكار ومفاهيم جديدة ونماذج مثالية عن عالم ثقافي جديد حولها، ولقد ركّزتها حتى درجة الانفجار فانفجرت على صورٍ لم يسبق لها مثيل»(١٠١)، ويتجلى ذلك التركيز بالمفاهيم الجديدة في السلوك لدى الرعيل الأول؛ فيظهر أحياناً في القيام بجهد مضاعف كما في عمل الخندق حول المدينة، خلال مدة يسيرة، وبوسائل بدائية، ويظهر أحياناً في الحساسية الأخلاقية، أو حياة الضمير التي تدفع بالفرد إلى الاعتراف بزلّته، بغية التطهّر منها، ولو بتقديم النفس، كما في حادثة المرأة التي زنَت فأتت إلى النبي (ﷺ) ليقيم عليها الحدّ.

---

(٩٨) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٨.

(٩٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٨٥.

(١٠٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

إن تلك المؤشّرات لتعطي صورة واضحة عن مدى تكيّف الطاقة الحيوية في المجتمع الجديد، وخضوعها لمقتضيات المبدأ[١٠٢].

كانت التعاليم الإسلامية نفسها تكشف عن صلة الدين التي لا تنبت بالحياة، فقد كان الرسول (ﷺ) يقول: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»[١٠٣] «فليس هناك شيء بعيد عن الدين، وإنما يوجد في كل شيء عنصر قدسي، فقد شملت القداسة كل الدنيا، وفي هذه الظروف نُدرِك مقدار ضخامة أقلّ الذنوب وأصغر الأخطاء»[١٠٤].

وهكذا فإن فعالية الإسلام تتجلى في أعظم الحضارات الإنسانية في التاريخ[١٠٥]، تلك الحضارة التي قامت على أساس من الفضائل الأخلاقية المتمثّلة في الواقع، بالاتصال بين الإيمان والعمل، أو العلم والضمير[١٠٦]، لقد تجسّدت تلك الفضائل في عملية المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين، التي كانت تشكّل أساس المجتمع الجديد والحضارة الجديدة[١٠٧]، وتعلن ميلاد ذلك المجتمع، بإنشاء شبكة علاقاته الاجتماعية على ذلك الأساس العظيم[١٠٨]، «وقد تم هذا العمل في المجتمع الإسلامي الأول، بفضل رعاية الفكرة القرآنية، لا على أنها مفاهيم تُدرَّس وتُعلَّم على يد فقهاء في الشريعة ولكن على أنها حقيقة عاملة مؤثرة، تجمع في نظامها مباشرة كل ما يقوم به الفرد من أعمال وإشارات على ما جاء في حديث ابن عمر[١٠٩]، وحديث جندب[١١٠] (رضي الله عنه) «لقد عشنا دهراً طويلاً وأحدنا يؤتى الإيمان قبل

---

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٨.

(١٠٣) رواه الجماعة والدارمي.

(١٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩.

(١٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٠٦) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٦.

(١٠٧) انظر: بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص ١٣١.

(١٠٨) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٢٥.

(١٠٩) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما) ولد سنة ثلاث من المبعث النبوي وهاجر وهو ابن عشر سنين، كانت أول ما شهده مع النبي (ﷺ) غزوة الخندق، وشهد له النبي (ﷺ) بالصلاح، توفي على القول الراجح سنة ثلاث وسبعين من الهجرة. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

(١١٠) يوجد في الصحابة مجموعة بهذا الاسم، وهو لم يرد محدد هنا. انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٧ ـ ٢٥٠.

القرآن، فتنزل السورة على محمد (ﷺ) فيتعلّم حلالها وحرامها وآمرها وزاجرها، وما ينبغي أن يقف عنده منها»»[١١١].

إذا كانت تلك هي الصورة التي تجلّت بها فعالية الإسلام في الماضي، فما هي رؤية مالك لمستقبل الإسلام؟

يثير مالك التساؤل نفسه حول مستقبل الإسلام، ويحاول الإجابة عنه من خلال التطورات التاريخية التي يمر بها العالم، في ضوء قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وهو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾، فكيف كان وضع خريطة الأديان في العالم حين نزول الآية؟ ووضعها في الوقت الحاضر؟ «فلو كان لنا أن نرسم الخريطة فعلاً في وقت ـ تنزيل الآية ـ لوضعنا على الخريطة نقطة من لون معين يعبر عن رقعة الإسلام في العالم وهي مكة، فنلوّنها بلون ما. هذا اللون الإسلامي لا يعدو أن يكون نقطة في الكون. بينما تتنزّل هذه الآية كأنّها تحدٍّ لهذا الواقع، كأنها تحدٍّ لا يتصوّره العقل، بحيث لو كنا نحن معشر عباد القرن العشرين، بعَقْلانيّتنا وعلميّتنا نعيش في وقت التنزيل لقلنا هذه خرافة.

ما هي هذه الخرافة؟ إن هذه الآية تتحدى!! الإمبراطوريتين والحضارتين القديمتين الكبيرتين، إمبراطورية وحضارة فارس من ناحية، وإمبراطورية وحضارة بيزنطة، والبحر الأبيض على العموم من ناحية أخرى، فهذا التحدي هو من [أقوى] معجزات القرآن في الحقيقة، وذلك عندما نتصوره في وقت التنزيل لأننا إذا رسمنا الخريطة الأيديولوجية آنذاك فماذا نجد عليها.

إننا نجد عليها لون المجوسية، أو لون الديانة الفارسية، ولون البوذية،

---

(١١١) لم أعثر عليه في ما بحثت فيه من كتب الحديث، وقد رأيته في كتاب **حياة الصحابة** قال في باب تعلم الإيمان والعلم والعمل معاً: «أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عمر (رضي الله عنهما) قال: لقد عشت برهة من دهري وإن أحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد (ﷺ) فيتعلم حلالها وحرامها وما ينبغي أن يقف عنده منها، كما تعلمون أنتم القرآن، ثم لقد رأيت رجالاً يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين فاتحة الكتاب إلى خاتمته، ما يدري ما آمره ولا زاجره وما ينبغي أن يقف عنده منه، وينثره نثر الدقل. قال الهيثمي... رجاله رجال الصحيح». انظر: محمد يوسف الكاندهلوي، **حياة الصحابة**، ٤ ج (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج ٣، ص ١٧٨. انظر أيضاً: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ١٠١.

ولون البرهمية أو لون الهندوكية، كما يقولون، ولون [النصرانية]، ولون اليهودية. . ونقطة مغمورة في الكون هي مكة نقطة الإسلام»[112].

هذه هي خريطة الأديان في تلك الفترة، أما لو رسمنا الخريطة في القرن العشرين فسوف نرى تلك الوضعية قد تغيرت، بحيث ألغت الشيوعية الديانة البوذية في الصين، أما المجوسية فقد محاها الإسلام، وكذلك البرهمية فهي قد انتهت بوصفها ديناً لا بوصفها تراثاً ثقافياً، ودليل ذلك فشلها في أداء أبسط مهماتها المتمثل في القضاء على المنبوذية[113] في الهند بعد الاستقلال.

وأما النصرانية: ففشلها ظاهر في فقدان المبرّرات النصرانية، بتأثيرها على حياة أصحابها، ويتّضح فقدان المبررات في تخلي القسس عن سلك الرهبنة، واستقالات الكردينالات، وتمرّد الشباب على التعاليم النصرانية وشروطها. هذا إضافة إلى ما يحدث لدور التعليم العالي المسيحي في العالم، والأديرة النصرانية التي بدأت تغلق أبوابها[114].

«ونرى على الخريطة شيئاً غريباً: أن اللون الإسلامي ولوناً آخر جديداً ـ هو لون ديانة جديدة ـ يكتسحان العالم.

فاللون الإسلامي اليوم يغطي مساحة من الدنيا تعادل نصفها تقريباً. . . وعدّته البشرية تبلغ ٨٠٠ مليون[115]. . . ولكي نعطي هذا العدد الاعتبار الصحيح يجب أن تكون لدينا فكرة عن نموّه في عدد من السنين.

. . . كان توزيع أتباع الأديان كما يأتي: [للنصرانية] في ما أظن (٦٠٠ مليون) وللبوذية (٥٠٠ مليون)، وللبرهمية (٤٠٠ مليون)، وللإسلام (٢٥٠

---

(١١٢) بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(١١٣) كان غاندي يهدف إلى تحقيق مبدأين: **الأول**: مبدأ اللاعنف، **والثاني**: نسخ اللمس المنبوذ وكان منطلقه في ذلك منطلقاً دينياً، وعلى الرغم من ذلك لم يتحقق له ما يصبو إليه. انظر: أبو الحسن علي الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**، ط ٣ (الكويت: دار القلم، ١٩٨٢)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(١١٤) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٣١ ـ ٣٣.

(١١٥) هذا في زمن المحاضرة، عام ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢ م.

مليوناً)، وفي أوائل الحرب العالمية الأولى كان هذا كل عدد المسلمين في العالم، أي أن عدة العالم الإسلامي البشري كانت (٢٥٠ مليوناً).

فها نحن في مدى نصف قرن ـ مثلاً ـ نرى أن العدد قد تصاعد إلى ما يقرب الآن من المليار.

إذاً فنحن نرى طرفين في القضية وعلى خطّين متوازيين، نرى أن سير التاريخ كأنما يستدرج العالم إلى فشل تجاربه، وخيبة أمله في تجاربه العلمية والتكنولوجية... إلخ من ناحية، ومن ناحية أخرى نمو العالم الإسلامي كمّاً وكيفاً.

كمّاً من حيث ازدياد السكان، وكيفاً باكتساب تجارب جديدة، حتى ولو كانت سلبية.

ونرى في الخط الموازي كأنما الله ـ عزّ وجلّ ـ يهيىء القاعدة التاريخية الاجتماعية، لتحقيق الآية الكريمة ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾.

فنحن نرى أن القضية تسير في اتجاه هذا القطب، إذ يبدو أن من يسير على الخط الحضاري كأنه يستدرج بأخطائه، وباكتشافاته العلمية لتتهيأ لمن يسير على الخط الموازي ظروف ظهوره على مسرح التاريخ»[١١٦].

هذا في ما يتعلق باللون الإسلامي، أو حظ الإسلام من الانتشار، فما اللون الآخر الذي يشير إليه مالك، وهل هو قادر على إعطاء المبررات وكسب اتجاه التاريخ؟

يقول في ذلك: «سبق أن أشرنا إلى اللون الجديد الذي ظهر على الخريطة سنة [١٩١٧م] وهو لون أحمر لون الشيوعية، وهي أيضاً دين، وأنا أتحدث عنها على هذا الأساس، فأنا لا أتناول الشيوعية هنا [باعتبارها مذهباً سياسياً، أو مذهباً اقتصادياً]، وإنما أتناولها في حديثي هذا على أنها عقيدة ودين، تقدِّم هي الأخرى مبرراتها، وهي في الطريق إحدى عمليات التعويض في العالم المتحضّر للمبررات التي فقدها.

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

فإذا فشلت محاولة الوجودية كما فشلت محاولة التعويض السياسي لتنظيم وبناء جديدين لحياة أوروبية متحضّرة بعد تصفية الاستعمار، فيجب أن نضيف إلى هذا أن عمليات التعويض التي نجحت، إنما نجحت على حساب المبرّرات الأساسية التقليدية التاريخية أي على حساب المسيحية، فالشيوعية ظهرت [باعتبارها نتيجة] عملية تعويض لمبررات مفقودة»[١١٧].

يتبين إذاً أن خطى السير والأحداث التي تجري عليهما، كأنما تقود مصير الإنسانية نحو قطب يتحقّق فيه معنى الآية: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله**﴾»[١١٨] ولكن كيف يتأتّى تحقيق الإسلام في عالم الواقع وإعادة فعاليته التاريخية؟

إن ذلك له علاقة بموقف المسلم نفسه، فالمشكلة التي تواجه المسلم اليوم هي تقريباً المشكلة التي عبر عنها الرسول (ﷺ) في قوله: «لا يَصلُح آخر هذه الأمة إلّا بما صَلُح به أولها»[١١٩].

فنحن بحاجة إلى إعادة تنظيم طاقة المسلم الحيوية، وتوجيهها، وأول ما يصادفنا في هذا السبيل هو أنه يجب تنظيم تعليم القرآن، بحيث يوحي من جديد إلى الضمير المسلم الحقيقة القرآنية، كما لو كانت جديدة نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير.

وثاني ما يصادفنا هو أنه يجب تحديد رسالة المسلم الجديدة في العالم.

فبهذا يستطيع المسلم منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي، حتى ولو عاش في مجتمع لا يتّفق مع مَثله الأعلى ومبادئه، كما إنه يستطيع أن يواجه ـ على الرغم من فقره أو ثرائه ـ مسؤولياته مهما يكن قدر الظروف الخارجية الأخلاقية أو المادية.

---

(١١٧) سبقت الإشارة في القسم الأول من هذا المبحث إلى تفسير مالك للشيوعية، باعتبارها ردة فعل للديانة النصرانية.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١١٩) هذا الأثر ليس حديثاً، وإنما هو من كلام الإمام مالك بن أنس (ﷺ). انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم** (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.])، ص ٣٦٧.

وهو بهذه الطريقة يستطيع أن ينشىء وسطه الخاص شيئاً فشيئاً، حين يؤثّر في الظروف الخارجية بحياة نموذجية ينتقل أثرها إلى ما عداها، كما كانت حياة حفنة من الرجال الذين عاشوا حول النبي (ﷺ) بمكة أيام الإسلام الأولى(١٢٠).

فالطريق إلى إعادة مستقبل الإسلام هو بتجلّيه في سلوك المسلمين، وشعورهم برسالته لإنقاذ الإنسانية كما كان الصحابة يشعرون بذلك بإزاء الأمم الأخرى «فقد كانوا يقولون لهم: لقد جئنا لننقذكم، إنهم لم يكونوا يشعرون بمركَّب النقص... لأن الإمكانات الحضارية المتكدسة أمامهم في فارس، أو في بيزنطة، لم تفرض عليهم النقص، أو بعبارة أخرى لم تبهرهم، كانوا يشعرون أمام الإمكانات الحضارية المتكدّسة، بإرادة حضارية تفوق كثيراً ما تبقّى منها لدى المجتمعات المتحضّرة في ذلك العصر.

كذلك الحال اليوم ولو أنّنا عقدنا مقارنة. فليس إذاً من الصعب [على] هذا المسلم الفقير الأعزل، هذا المسلم الذي يضحّي بمصالحه الكبرى حتى في هيئة الأمم. أن يقوم على الرغم من ذلك وبفضل إسلامه فقط..، بمهمة»(١٢١) «إنقاذ الإنسانية المتورّطة في الضياع رغم علمها وكبريائها وتكنولوجيتها، غير أن كل رسالة تقوم على إعجاز»(١٢٢) «على اعتبار أن الإعجاز هو مجموعة شروط منطقية تحقّق أمرين: الاقتناع والإقناع»(١٢٣).

فالإقناع مرتب على الاقتناع بالرسالة(١٢٤)، ولن يتوفّر لرسالة المسلم كل شروط الاقتناع والإقناع إلّا بتغييرٍ في داخل المسلم، في أغوار نفسه، وحول المسلم في محيطه الخاص، أو في محيطه العالمي(١٢٥) ـ حسب المنهج المشار إليه ـ أي بحسب التربية القرآنية الربّانية(١٢٦).

فبهذا وحده يمكن أن يتحقّق الإسلام واقعاً حياً في المستقبل.

---

(١٢٠) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ١٠٦.
(١٢١) بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٤٩.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(١٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.
(١٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(١٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١.

تلك هي ـ بإجمال ـ رؤية مالك بن نبي للدين الإسلامي في مصادره، وفي فعاليته، حينما يتحقق في عالم النفوس بصورته المثلى.

المبحث الثاني
الأيديولوجيا (المفهومية)

الأيديولوجيا: أحد المفاهيم التي استخدمها مالك في إنتاجه الفكري، وقد حدّدها في الإطارين: النظري والعملي؛ أقصد من حيث كونها نسقاً من الأفكار ومن حيث تطبيقها على الواقع، لذا فسوف أتناولها من الجانبين:

القسم الأول: الجانب النظري

تعريفها

الأيديولوجيا كلمة معرّبة وأصلها مركَّب من (Idee) بمعنى فكرة، و(Lojie) بمعنى علم، فهي اشتقاقاً علم الأفكار، ويُراد بها ذلك العلم، الذي يدرس الأفكار ومن حيث نشأتها، وأشكالها، وقوانينها، وعلاقاتها بالأمور الخارجية والألفاظ الدالّة عليها[١٢٧].

وأول من استخدمها بالمصطلح السابق: الفرنسي ديستوت دوتراسي[١٢٨]، عام ١٧٩٦م، لذا سمّي هو ورفاقه[١٢٩] بالأيديولوجيين[١٣٠].

وقد ارتبطت الكلمة عند نشأتها بالنزعة الحسّية المادّية التي ظهرت في فرنسا خلال القرن الثامن عشر[١٣١]، وقد قصد دوتراسي من وضعها استبعاد العنصر الميتافيزيقي من التفكير، من أجل أن تكون فلسفة ما بعد

---

(١٢٧) معجم العلوم الاجتماعية، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين؛ تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، مادة (أيديولوجيا).

(١٢٨) ديستوت دوتراسي: مفكر فرنسي عاش في القرن الثامن عشر، وكان يعمل في المعهد الوطني الفرنسي.

(١٢٩) من رفاقه: كابانيس، وفلني، وروونو.

(١٣٠) انظر: علال الهاشمي الخياري، **الإسلام وأيديولوجيات الفكر المعاصر** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨١)، ص ٩٣، نقلاً عن: **الموسوعة الفرنسية**.

(١٣١) انظر: زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة** (القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٧١])، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

الثورة فلسفة علمية ذات منهج ومذهب فكري واضح المعالم، ليتجاوز بها مرحلة النظر الماورائي وتلك النظريات الفلسفية المستعملة آنذاك بالمعهد الفرنسي، والتي لا تدلّ إلّا على ما ينبغي أن يكون.

هذا هو الطابع المميز لهذه الفلسفة التي أصبحت الأيديولوجيا تسمية لها.

وهكذا أصبحت الأيديولوجيا عبارة عن الفلسفة العلمية التي تستخلص من المعرفة الإيجابية، والتنظيمية للإنسان والكون، القواعد التطبيقية الجديرة بقيادة الفرد وتربية الطفل، وتنظيم المجتمع[(١٣٢)].

هذا في ما يتعلّق بالاستخدام الأول لهذا المصطلح، أما في ما بعد فقد مرّ بتطورات عديدة في استخدامه:

ابتدأت باستخدامه بمعنى التحليل الأجوف، والمناقشة العميقة، والتفكير الخيالي[(١٣٣)]. وذلك بعد أن أصبح أنصار هذه المدرسة لا يستقرّون على موقف معيّن إلى جانب انتصار مناوئيها[(١٣٤)].

فقد استخدم نابليون كلمة أيديولوجيا لتحقير جماعة من الفلاسفة الذين يعارضون أطماعه الاستعمارية، وقد انعكس ذلك على مصطلح الأيديولوجيا بحيث أصبحت تُستَخدم بالمفهوم السيئ المشار إليه، وعندما يُطلَق لفظ أيديولوجي على فيلسوف ما، فالمراد وصف فلسفته بالبُعد عن الحقيقة[(١٣٥)].

ثم مرّت الكلمة بتطوّر آخر على يد ماركس الذي وضعها في مقابل الوقائع الاقتصادية[(١٣٦)]. واستخدمها بمعنى مجموعة الآراء والمعتقدات التي تسود في مجتمع ما من دون اعتداد بالواقع الاقتصادي[(١٣٧)].

---

(١٣٢) الخياري، المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥، نقلاً عن: **المنهل**، و**معجم العلوم الاجتماعية**، مادة (أيديولوجيا).

(١٣٤) انظر: الخياري، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٣٥) انظر: إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، ص ٢٤٢.

(١٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(١٣٧) انظر: **المعجم الفلسفي**، إعداد مجمع اللغة العربية (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩)، مادة (أيديولوجيا).

فالأيديولوجية لديه: صورة عن الوعي الزائف، وهي أفكار مضلّلة، وأوهام ليس لها وجود حقيقي، فهي وعي بالواقع بشكل معكوس[١٣٨].

وما لبث ذلك المصطلح أن أخذ بُعداً آخر على يد أنصار الماركسية، حيث وسّعوا المفهوم، فأصبحوا يفسّرون الأفكار والمذاهب بالرجوع إلى القوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، وبذلك اعتبروا جميع الأفكار مشروطة بالمواقف التاريخية، وصاروا يفسّرون المذاهب على أنها مجرّد تعبير عن الطبقات الاجتماعية[١٣٩].

ويتّفق مانهايم[١٤٠] مع المدرسة الماركسية، بأن الأيديولوجيا منبثقة عن النظم الاجتماعية والاقتصادية، ولكنها لا تتوقف على الجانب الاقتصادي والطبقي فقط، وإنما ترجع إلى خبرات الحياة، ونماذج السلوك التي تتجسّد في الجماعات الاجتماعية ذات الأنماط العديدة[١٤١].

وقد فرّق في استخدامه للمصطلح «بين نوعين من الأيديولوجيا؛ أيديولوجيا جزئية خاصة، وأخرى كلّية عامة.

والنوع الأول منها: يشير إلى ذلك الموقف الشكّي أو الارتيابي، الذي نقفه من أفكار خصمنا أو تصوّراته، حينما ننظر إلى هذه الأفكار أو تلك التصورات على أنها مجرّد تغطية شعورية ـ بدرجاتٍ متفاوتة ـ لطبيعة الموقف الحقيقية، نظراً إلى أن الاعتراف بحقيقة الموقف لا يتلاءم مع مصالح الشخص المشار إليه.

أما **النوع الثاني** من الأيديولوجيا: فهو أوسع مدى وأكثر خطورة، لأنه يرتبط بتفكير طبقة، أو حقبة تاريخية، أو فئة اجتماعية، أو جماعة من الجماعات... إلخ، وهنا تكون الأيديولوجيا عبارة عن مجموع

---

(١٣٨) انظر: غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (أيديولوجيا) (Ideology).

(١٣٩) انظر: إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، ص ٢٤٣.

(١٤٠) كارل مانهايم: ولد عام ١٨٩٣م وتوفي عام ١٩٤٧م، وجه عنايته إلى دراسة نظرية المعْرفة في ضوء المنهج الاجتماعي، وكان في دراساته يحاول تفسير الظواهر ـ موضوع الدراسة ـ بالرجوع إلى العوامل البيئية والظروف الاجتماعية، ويكشف عن الصلة بين المعتقدات والأفكار ومظاهر الثقافة، وبين العوامل الاجتماعية. انظر: مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع ومدارسه: الكتاب الثالث** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٧٨.

(١٤١) انظر: غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (أيديولوجيا) (Ideology).

التصورات التي تعتنقها الطبقة أو الحقبة أو الفئة أو الجماعة آملة من ورائها أن تبرّر موقفها في صميم المجتمع»[١٤٢].

تلك هي أبرز التطورات التي مرّت بها كلمة الأيديولوجيا إلى أن وصلت إلى الاستخدام الحديث، الذي يُظهِر صلة وثيقة بين الأيديولوجيا وحركات الجماهير[١٤٣].

فيرى بعضهم أن ثمة ارتباطاً تاماً بين الأيديولوجيا والحركات الاجتماعية، إذ إن الأيديولوجيا هي: «الفلسفة الاجتماعية [حينما تتحوّل] إلى حركة اجتماعية تحتوي في ثناياها التحوّل والانتقال، فتفسّر علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ تفسيراً جديداً يحدّد النُّظم والعلاقات الاجتماعية في جميع أبعادها، من الناحية الروحية إلى الناحية المادية على أسس جديدة»[١٤٤].

فالفلسفة الاجتماعية هي التي «تمهّد لقيام أيديولوجيا عقدية متى خرجت عن الحيز الفكري المحدود، إلى المنطق الجماهيري، الذي تسيّره طليعة حركية رائدة تحوّل المفهوم الفكري الفلسفي النظري، إلى تنظيم ونسق سياسي واقتصادي وثقافي في الوجود الواقعي»[١٤٥].

فالأيديولوجيا هي تحقق الفلسفة الاجتماعية في عالم الواقع بدافع الاقتناع بها وقدرتها على تحقيق نشاط المجتمع[١٤٦].

وهذا التعريف قائم على التفرقة بين الفلسفة الاجتماعية والأيديولوجية، وهناك تعريفات أخرى تدرج الفلسفة الاجتماعية في نطاقها.

فمن تعريفاتها:

١ ـ «الأيديولوجيا تنضوي على مجموعة من العقائد والأفكار،

---

(١٤٢) إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(١٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٤٤) أحمد الخشاب، **التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ٢٥.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

والتصوّرات والمشاعر، والتقاليد، والآمال، والظروف الزمانية، والمكانية، التي تؤثر في أنماط السلوك للأمة والجماعة»[١٤٧].

٢ ـ هي «محاولة التوصّل للتفسير الشامل من خلال تطبيق فكرة معينة على كافة مجالات الواقع»[١٤٨].

٣ ـ هي «نظام الأفكار المتداخلة (كالمعتقدات والمبادئ والأساطير) التي تؤمن بها جماعة معينة، أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والنظامية، وتبررها»[١٤٩].

٤ ـ «الأيديولوجيا محصّلة عدة عناصر، فهي لا تدل فقط على المعتقدات التي توجد لدى الناس، أو نسق القيم، أو محصّلة الأهداف والمعايير وإنما تتضمّن كل هذه الجوانب مجتمعة، هذا بالإضافة إلى نظرة الإنسان إلى الأشياء المحيطة به والتصوّر الذي يتصوّره عن العَالم، وهي في [الوقت نفسه] تشير إلى مجموعة الخبرات، والأفكار والآراء، التي يستند إليها في [تقويمه] للظواهر المحيطة به»[١٥٠].

٥ ـ «الأيديولوجيا نسق من المعتقدات والمفاهيم (واقعية ومعيارية) يسعى إلى تفسير ظواهر اجتماعية معقدة من خلال منظور يوجِّه ويبسِّط الاختيارات السياسية للأفراد والجماعات»[١٥١].

هذه جملة من التعريفات لمفهوم الأيديولوجيا، ويلاحظ أن ثمة رابطةً بين تلك التعريفات، أو نقطة اتفاق يمكن تحديدها في ما يأتي:

أولاً: أن الأيديولوجيا تدخل في نطاق عالم الأفكار سواء ما كان مصدره إلهياً أو وضعياً.

---

(١٤٧) محمد علي أبو ريان، **المدخل الإسلامي للأيديولوجية العربية**: نحو أيديولوجية عربية إسلامية (بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٩)، ص ١٢.

(١٤٨) غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (أيديولوجيا) (Ideology).

(١٤٩) المصدر نفسه.

(١٥٠) المصدر نفسه.

(١٥١) المصدر نفسه.

ثانياً: أنها تقع ضمن النطاق الجماعي، فهي ذات علاقة بالنشاط المشترك للأمة أو الجماعة.

فما مفهوم الأيديولوجيا عند مالك بن نبي؟

مفهوم الأيديولوجيا عند مالك بن نبي

لا يقدِّم مالك تعريفاً حرفياً للأيديولوجيا ـ كما هو منهجه ـ وإنما يعرِّف المصطلح باعتبار وظيفته، ولتحديد ذلك يسلك منهج التحليل والتركيب:

فالتاريخ يمثّل النشاط المشترك للأشياء والأشخاص والأفكار.

فهو على هذا الاعتبار مجموعة الأعمال الناتجة عن نشاط العناصر الثلاثة، فجزء التاريخ الذي يمكن إخضاعه للتحليل هو العمل، وليكن في أبسط صورة، وهي الصورة الفردية، فالفلاح يؤدي عملاً، والكاتب يؤدي عملاً، وكل ذلك يدخل في صناعة التاريخ، أو في تكوينه باعتباره مجموعة أعمال الأشخاص والأشياء والأفكار. فعند تحليل هذا العمل الفردي نلاحظ دخول عنصرين مرئيين في عمله يتم العمل بواسطتها؛ **العامل الأول**: الإنسان (الشخص) سواء كان الفلاح أو الكاتب أو نحو ذلك، و**العامل الثاني**: الأداة (الشيء) سواء كان المحراث أو القلم أو نحو ذلك. فالعنصران المرئيان يمثّلان عالم الأشخاص، وعالم الأشياء، فهل هذه هي عناصر العمل فقط؟

إن التقدّم في التحليل يُظهِر عاملين آخرين، هما ضروريان لإتمام العمل، **الأول** الباعث على العمل أي لماذا كان هذا العمل؟، و**الثاني** منهج العمل أي كيف يتم إنجازه؟

فلا يمكن أن يكون هناك عمل من دون مبرر، أو من دون منهج، وإلا أصبح ذلك عبثاً لا جدوى منه، هذان العنصران الأخيران يرجعان إلى العنصر **الثالث** من عناصر التاريخ الثلاثة، وهو عالم الأفكار.

فالعمل بصفة عامة هو نتيجة النشاط المشترك لثلاثة عناصر، الشخص والشيء والفكر[١٥٢].

---

(١٥٢) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٨. انظر أيضاً: محاضرته المبررات والعمل المشترك في الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

إذا كان هذا هو العمل، فما المقصود بالعمل الجماعي (النشاط المشترك)؟ إن العمل الجماعي هو العمل على صفة خاصة[١٥٣]، أي ليس العمل مطلقاً. وإنما هو صفة محدودة منه، فهو العمل بحسب مبرر واحد ومنهج واحد من طرف الأشخاص المشتركين في إنجازه، ولكن ما علاقة العمل الجماعي بمشكلة الأيديولوجيا؟

تتجلى العلاقة في كون الأيديولوجيا هي التي تتولى هذه المهمة، أعني تحريك الطاقات الاجتماعية بمبرر واحد، وحسب منهج معين.

فالأيديولوجيا إذاً: هي التي تجمع نشاط الأفراد، وتصبّه في نشاط مشترك من طريق بواعث معلّلة، تعطي النشاط فاعليته وتوتّره، ومنهج يوحّد الطاقات ويحدّد مسارها التاريخي[١٥٤].

العلاقة بين الدين والأيديولوجيا

لتحديد العلاقة بين الدين والأيديولوجيا لا بد من تحديد النطاق الذي تقع ضمنه الأيديولوجيا، وهي وفق التحديد السابق لها، تدخل في نطاق عالم الأفكار، فماذا يعني مصطلح عالم الأفكار عند مالك؟

إن عالم الأفكار في أيّ مجتمع يتكون من جانبين:

ـ **الجانب الأول**: أفكار أساسية (نماذج مثالية Archetypes) يرثها الجيل بعد الجيل، وهذه الأفكار هي التي تغذّي نشاطه، وتكوِّن قاعدته الثقافية، فهي تصوِّر أخلاقه في هذه المرحلة.

ـ **الجانب الثاني**: الأفكار العملية؛ وهي تتمثّل في مجموعة مناهجه التقنية وتختص بتوجيه نشاط المجتمع، وهذه الأفكار يضيف عليها كل جيل بعض التعديلات لكي تتناسب مع ظروفه التاريخية الخاصة وتجعل نشاط المجتمع أكثر إتقاناً وأسرع في الإنجاز:

وهذا التحديد لمصطلح عالم الأفكار عند مالك، يصدق على وضع الأفكار في جميع المراحل التي يمر بها المجتمع، حتى في مرحلته البدائية،

---

(١٥٣) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

(١٥٤) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٢٩.

فنحن إذاً بحاجة إلى تحديد أكثر لوضع الأفكار في المجتمع الذي بصدد الانتقال من المرحلة البدائية، أو من مرحلة التخلّف إلى مرحلة الحضارة ليتضّح الفارق الذي يميّز وضع عالم أفكاره في تلك المرحلة عن غيرها من المراحل الأخرى التي يمرّ بها المجتمع في تطوره.

يرى مالك أن عالم الأفكار في المجتمع الذي يدخل أطوار التحضّر، يطرأ عليه تغيير متناسب مع تلك الحالة الطارئة بحيث تقْلِب **الجانب الأول** من أساسه، أما **الجانب الثاني**، فتتّجه به إلى الأشخاص حيث تصبح المناهج التقنية، اجتماعية تحدّد نوع العلاقات الجديدة داخل المجتمع على هدى الميثاق الجديد(١٥٥).

أما المناهج التقنية المتّجهة إلى الأشياء فإنها لا تتغيّر كثيراً وإنما يتم التغيير فيها في المرحلة الثانية من التحضّر(١٥٦).

فالأثر الأول: هو صياغة الإنسان الفرد عن طريق المبرّر أو الدافع الأخلاقي وتنظيم طاقته الحيوية بحسب المنهج الجديد المغيّر لعالم المثال.

والأثر الثاني: صياغة المجتمع بتحديد نوع العلاقات الجديدة داخله على هدى الميثاق الجديد.

وهذان الأثران ينشآن بسبب دخول الدين بمفهومه العام لمحيط مجتمع ما ـ كما سبق تحديد ذلك ـ فينتج عنهما بالتالي قيام الحضارة، ولكن **الأثر الأول** هو مهمة الثقافة إذ هي التي توجّه الطاقة الفردية، أما **الأثر الثاني** فهو مهمة الأيديولوجيا إذ هي الموجّهة للطاقات الاجتماعية(١٥٧)، فهي التي تتولى إدماج عمل الفرد في العمل الجماعي بحسب مخطّط تنظيمي(١٥٨).

فالثقافة تصوغ الفرد، والأيديولوجيا تدمج عمل الأفراد في العمل

---

(١٥٥) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٧١ ـ ٧٢.

(١٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٧.

(١٥٧) انظر: مالك بن نبي، **تأملات**، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٥٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٢٩.

الجماعي لإنجاز الحضارة، انطلاقاً من الدين الذي يحقّق الباعث المعلّل، ويطبع بروحه منهج الثقافة والأيديولوجيا.

مهمة الأيديولوجيا

يتّضح مما سبق أن الأيديولوجيا هي الجزء المتمّم لعمل الثقافة في إقامة الحضارة، فغيابها يعوق البناء، ويجعل نشاط الفرد فاقداً لتوتّره الذي يهيئ له الاندماج في العمل المشترك[١٥٩].

فهي المسيِّرة للطاقات، والسهم الذي يعيّن للجماعة طريقها في التاريخ، بتحقيقها للتركيبة المتآلفة للنشاط الفردي والجماعي على صعيد أرفع المقاييس النظرية في النطاق العملي، وبما تمنحه من بواعث معلّلة، متّفقة مع البناء الداخلي والاتصال الخارجي، أي مع مهمة إنجاز حضارة[١٦٠].

شروط الأيديولوجيا

إذا كانت تلك هي مهمة الأيديولوجيا، فما الشروط التي يجب توافرها فيها لكي تقوم بهذه المهمة؟

يمكن إيجاز ذلك في الشروط الآتية:

أولاً: أن تحدّد الهدف بوضوح، يضمن التناسق في العمل بين القمة والقاعدة ويهيئ احترامه وحمايته من قبل الطرفين.

ثانياً: أن يكون الهدف متطابقاً مع التطوّر الطبيعي للأمة، والظروف العامة المحيطة بهذا التطور، ومصير الإنسانية كلها.

ثالثاً: أن يحقق التوتر الضروري للطاقات الاجتماعية لبلوغ ذلك الهدف[١٦١].

فهذه جملة الشروط التي يمكن أن تحقق الأيديولوجيا في ضوئها مهمتها، أعني القيام بمهمة حضارة.

---

(١٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(١٦١) انظر: مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٧٦.

في ضوء تعريف الأيديولوجيا، يمكننا ملاحظة عناصرها التي تتكوَّن منها، إذ إن تعريفها يحوي عنصرين لا بد منهما لتشكيلهما:

الأول: وحدة المبرر أو البواعث المعللة للعمل المشترك[١٦٢]

فلا بد لإتمام العمل المشترك من أن يكون القائمون به مندفعين بمبرّر واحد، فتوحيد المبررات هو الشرط الأساس في إنجاح العمل المشترك، لأن تعدّدها يُحدِث الفوضى، ويؤدي إلى الإخفاق، لذا ورد التحذير في القرآن الكريم من الاستعانة بمن يخالف المؤمنين عقيدتهم، أي مبرّرهم الذي يجاهدون من أجله، فقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿**لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلّا خبالاً ولأَوْضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة**﴾[١٦٣]، لأن وجود دوافع مختلفة في صف واحد يريد إنجاز عمل مشترك لا يمكن أن تكون نتيجته غير الإخفاق، فالجندي مثلاً يجب أن ينسجم مع مبررات الجيش الذي يرتبط به، ولو تصرّف بمبررات خاصة لا تتفّق مع مبررات الجيش لكان مصدر خطر وفوضى[١٦٤].

إذا كانت تلك هي قيمة المبرر فمن أي مصدر تستقي الأيديولوجيا مبررها؟ أو ما المرتكز الذي يجب أن تقوم عليه لتحقيق وحدة الطاقات الاجتماعية؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن الأيديولوجيا تعتمد على الدين في إيجاد الباعث المعلّل الذي يدمج نشاط الفرد في الجماعة[١٦٥]، فالأيديولوجيا التي لا تتضمّن إلا مصالح عاجلة لا يمكن أن تُنتِج إلّا عملاً محدوداً بتلك المصالح[١٦٦].

فلِكي تؤدي الأيديولوجيا مهمتها لا بد لها من «خمائر أخرى تضمن

---

(١٦٢) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

(١٦٣) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٤٧.

(١٦٤) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

(١٦٥) انظر: ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥ من هذا الكتاب.

(١٦٦) انظر: بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ٧١.

الوحدة الضرورية بين عمل الدولة وعمل الفرد، لإنجاز مهمات بعيدة ترتكز على الثقة والبطولة.

وهذه الخمائر هي التي تعطي حسب جوهرها، القيمة ـ الجليلة أو الحقيرة ـ للسياسة أمام التاريخ، وإذا ما تفحصنا هذا الجوهر وجدنا أنه من عنصر أخلاقي وهو متصل بما وراء الطبيعة، أي من العنصر النفسي.

فالفكرة الموجهة لسياسة تستطيع مواجهة أهوال التاريخ، لا بد لها من أن تكون من هذا الصنف، إذ الجهد المدعم بمصلحة عاجلة [لا يستطيع الاستمرار]؛ ليس ـ فحسب ـ حين تحصل في بعض الظروف خيبة أمل تدفع إلى التراجع والقهقرى، بل حتى إذا دخل المجتمع بفضل ما حقّقه، حالة إشباع يسودها الفتور (واللامبالاة).

ففي كِلا الحالين يتعرّض المجتمع للانفرادية، أي لأصناف التمزّق، وهكذا لا يستطيع مجابهة أهوال الزمن إلّا بجهد تدعمه عقيدة لا يعتريها الشك أبداً»[١٦٧].

فارتكاز الأيديولوجيا على العقيدة هو الذي يضمن نجاحها في صمود المجتمع وإدماج نشاط الفرد في الجهد الجماعي بحيث تدفعه إلى الاحتمال والصبر والاستعداد للتضحية بالمصلحة، في سبيل إنجاح العمل المرتبط بها[١٦٨].

والمبررات التي تستند إليها هي التي تحرك الطاقات الاجتماعية وتوجهها بحيث تدفع بالنشاط إلى الأعلى[١٦٩]، وفقدانها يؤدي بالمجتمع إلى التفكيك[١٧٠].

ووجود المبررات بهذه الصفة في المجتمع يتطابق مع المرحلة التي يدخل فيها دين ما محيط مجتمع، وانتفاء المبررات يتطابق مع

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤، ويلاحظ هنا أن الكلام عن العقيدة هو بالمفهوم العام عن الدين بعقيدة معينة.

(١٦٩) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٣٨.

(١٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

المرحلة التي يكون فيها أثر الدين قد تلاشى في المجتمع[171].

وهكذا فالأيديولوجيا ذات علاقة وثيقة بالدين، تنطبع بروحه، وتستمد منه أصفى عناصرها[172].

الثاني: المنهج

فلإنجاز العمل المشترك لا بد من منهج يتم في ضوئه إنجاز ذلك، إذ إن العمل من دون منهج يعني الاستحالة أو الخطر[173]، والمنهج الفعّال هو الذي ينسجم مع الأساس الذي يرتكز عليه المبرر، وينطبع بروح ذلك الأساس ـ أي العقيدة ـ فإذا كان المنهج على خلاف مع ذلك الأساس فإنه يفتقد فاعليته، بل يؤدي إلى تعطيل العمل المشترك، لأن الاختلاف بينهما يساوي الاختلاف بين المبررات نفسها[174].

ومن جانب آخر فلِكي يحقق المنهج إنجاز العمل المشترك، يجب أن يكون قائماً على أساس إنجاز الهدف بالوسائل المتاحة، وفي الظروف السائدة، والمنهج القائم على ذلك هو الذي يقيم النشاط على أساس الاستثمار الاجتماعي، فيعمل على تحريك العناصر الأساسية للحضارة، والموجودة في كل بيئة ـ أعني الإنسان والتراب والزمن ـ فباستطاعة كل أمة أن تقيم نهضتها على تلك الوسائل الأوّلية التي تشكل الرأسمال الحقيقي للأمة عند نهوضها[175].

ولكن نهوض الأمة على أساس هذا المنهج يتطلب إدماج النشاط الفردي في النشاط الجماعي وإثارة فاعليته، ولتحقيق ذلك لا بد من أن يشتمل المنهج على ثلاثة جوانب مهمة هي:

ـ **الأول**: تحديد حرية الفرد بما يتّفق مع مهمة إنجاز حضارة[176]،

---

(١٧١) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٦١.

(١٧٢) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٧٠، و١٦٦.

(١٧٣) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

(١٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

(١٧٥) انظر: بن نبي: شروط النهضة، ص ٦٠، وبين **الرشاد والتيه**، ص ١٥٢ ـ ١٥٤، ١٥٧ ـ ١٥٩، ١٦٣ ـ ١٦٤ و١٧١.

(١٧٦) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

وضمان ذلك تربيته على أساس القيام بالواجبات(١٧٧).

- **الثاني**: تربية الفرد على إعطاء كل عمل التقدير الذي يستحقه، لإنجازه من دون إهمال العمل لسهولته، أو تركه من أجل صعوبته(١٧٨).

- **الثالث**: سلامة الضمير وتطهيره من الشعور بالذنب تجاه الجماعة، فالضمير المُثقَل بالإحساس بالذنب، لا يمكن أن يكون فعالاً ومندمجاً في النشاط الجماعي(١٧٩).

وتلك الجوانب الثلاثة قائمة على أساس التربية الأخلاقية، المستمدة من الدين وهذه هي مهمة الثقافة التي تعني بتوجيه طاقة الفرد، وفي هذا ما يؤكد الارتباط الوثيق بين الأيديولوجيا والثقافة والدين(١٨٠) عند مالك.

الأيديولوجيا والصراع الفكري

إن طرح قضية الأيديولوجيا على أساس القيام بمهمة إنجاز حضارة، يجعلها مستهدفة من قبل مَنْ لا يرتضون تحقق هذا الهدف، لأن تحققه يعني تحرر التابع من القوة المسيطرة عليه، ولذلك فإن الصراع الفكري يعني - من جانب تلك القوى - تعطيل إتمام العملية الحضارية(١٨١) ويقع ذلك من جانبين:

الأول: جانب فكري، ويتمثل ذلك في أمرين؛

أ - استثمار الفراغ الأيديولوجي للأمة إن كان موجوداً، والعمل على إيجاده إن لم يكن موجوداً، من أجل استثماره في قضية الصراع الفكري(١٨٢).

---

(١٧٧) انظر: مالك بن نبي: **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ١٠٥ و١١٠، و**تأملات**، ص ٢٦، ٢٧.

(١٧٨) انظر: بن نبي: **آفاق جزائرية**، ص ١٤٧ - ١٤٨، و**تأملات**، ص ٢٦ - ٢٧.

(١٧٩) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٤٨ و١٥١.

(١٨٠) بالمفهوم العام.

(١٨١) انظر: مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٢٩.

(١٨٢) انظر: مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩)، ص ٤٥.

ب ـ استثمار الأفكار المطروحة على الساحة من قبل القائمين بإنجاز العملية الحضارية، وهي في الأغلب أفكار خاطئة يُراد شحنها وإبرازها لكي تؤدي دورها في خدمة الصراع، أما الأفكار الصحيحة فيُراد إبطال مفعولها بواسطة تحريفها عن وجهتها، أو لفت الأنظار عنها وتوجيهها إلى سواها[١٨٣].

الثاني: جانب عملي؛ ويتمثل في تحطيم الوحدة المعنوية للأمة، عن طريق بث الفرقة في الصفوف، وبعثرة الجهود الموجهة للبناء[١٨٤]، من أجل بلوغ الهدف في تعطيل العملية الحضارية على الوجه الصحيح، وذلك بأن يتم الفصل بين الفكر والنشاط لكي يبقى الأول مشلولاً والثاني أعمى[١٨٥].

النطاق الذي تثار ضمنه مشكلة الأيديولوجيا

إن العرض السابق يبيِّن العلاقة القوية بين الأيديولوجيا، والحضارة، ففي أي نطاق تُثار مشكلة الحضارة؟ نجد الأيديولوجيا تُثار من أجل إنجازها.

فهي على هذا يمكن أن تُثار في نطاقات ثلاثة:

- **الأول**: النطاق الوطني.
- **الثاني**: نطاق الكتلة.
- **الثالث**: النطاق العالمي.

وسيأتي إيضاح ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ في القسم الثاني المتعلّق بتطبيقات الأيديولوجيا عند مالك.

القسم الثاني: الجانب التطبيقي

حاول مالك أن يطبّق أفكاره في الأيديولوجيا في نطاق ما سلفت الإشارة إليه في القسم الأول المتعلّق بالجانب النظري للأيديولوجيا وهو:

---

(١٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥ و١٨.

(١٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧، وبن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٨٥) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٢٩.

النطاق الأول: تطبيق النظرية في المجال الوطني

نجد نموذج معالجة مشكلة الأيديولوجيا في نطاق وطني محدد مطبقة في فكر مالك على الجزائر، باعتبار واقعها آنذاك، حين نالت استقلالها[١٨٦]، وقد كانت في حالة تتطلّب النهوض بعد التخلّص من الاستعمار، وبالتالي فلا بد من أن تُثار فيها مشكلة الأيديولوجيا التي تُحرك الشعب للنهوض بالبلاد، فتلك المشكلة تثار في النطاق الوطني في أي بلد يمر بطور تاريخي معين يتطلب إنجازه نوعاً من العمل المشترك، الذي يتطلب إدماج عمل الفرد في العمل الجماعي، بحيث تصب الجهود في وجهة واحدة، إذ إن تضاربها أو فتورها في تلك المرحلة بالذات يعطل عملية إنجاز ذلك الطور التاريخي[١٨٧].

فقد مرت الجزائر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة الثورة المسلحة، وقد انتهت بتحقيق الاستقلال، وتميّزت تلك الفترة بتحرك الطاقات الاجتماعية كلها، ونهوض الشعب دفعة واحدة لتحقيق استقلاله، كلٌّ يشارك قدر جهده، فقد كان الباعث المعلل واضحاً في نفس كل فرد، وهو تحقيق الاستقلال، كما إن منهج العمل المشترك كان يستلزم نوعاً معيناً من السلوك يدركه المجتمع، بحيث كانت الجهود جميعها موجهة نحو تحقيق الاستقلال[١٨٨].

الثانية: مرحلة الاستقلال، فقد خبا أثر ذلك النشاط المشترك، وبدأت النزعات الفردية في الظهور، ويُرجع مالك سبب ذلك إلى أمور ثلاثة:

ـ **الأول**: افتقاد الباعث المعلل السابق المتمثل في تحقيق الاستقلال، وعدم الوعي بالباعث المعلل للنشاط الجديد أو المرحلة الجديدة.

ـ **الثاني**: قصور الترويض الإداري لدى الموظفين الوطنيين.

ـ **الثالث**: ظهور الانتهازية، ولا سيما لدى أعضاء الحكومة

---

(١٨٦) نالت الجزائر استقلالها عام ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، وقد خص مالك تلك المشكلة بمحاضرة ألقاها في الجزائر عام ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، وطبعت ضمن كتابه **آفاق جزائرية** تحت عنوان «مشكلة المفهومية».

(١٨٧) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(١٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٠ و١٥٢.

الجزائرية المؤقتة التي كان شغلها الشاغل بعد تحقيق الاستقلال هو الحصول على المكاسب الشخصية، مع إضاعة مصلحة الوطن[١٨٩].

ففي هذه المرحلة يوجد في الجزائر فراغ أيديولوجي، يرجع إلى عدم وعي الشعب بالمهمات الجديدة التي يجب عليه إنجازها بعد الاستقلال[١٩٠].

ففي تلك المرحلة يجب أن ينظر في المشكلات في نطاق إقامة حضارة، أي على أساس كونها مشكلة بنية قاعدة: (الإنسان والتراب والزمن) لحل مشكلة البناء الداخلي، والاتصال الخارجي مع مراعاة أثر العامل الفني في توجيه الأحداث العالمية[١٩١].

ويستلزم هذا الأمر تنظيم القوى التي حررت البلاد، وإدماجها في نشاط مشترك[١٩٢]، وتلك هي مهمة الأيديولوجيا التي يجب أن تكون في مستوى إنجاز المشكلة المطروحة وذلك بأن تكون في:

- **الجانب الأول**: متضمنة للباعث المعلل الدافع للنشاط والعمل، والمحقق للتناسق والانسجام بين عمل الفرد والجماعة، بالوفاء للمبدأ الذي قامت على أساسه الثورة الجزائرية، والانطلاق في النهضة وتحقيق البناء على أساسه نظراً إلى المبررات الآتية:

١ - إن الثورة الجزائرية هي ثورة الفلاح المسلم، قبل أن تكون ثورة العامل المنقطع مع أصوله، المتعلق بأيديولوجيات غريبة عن مجتمعة، فالفلاح إنما قام بثورته على أساس الإسلام، ولن يرضى به بديلاً[١٩٣].

٢ - إن الشعب الجزائري شعب مسلم، يؤمن برسالته، ويسعى إلى تبليغها ولكي يكون قادراً على التبليغ لا بد من أن يحل مشكلاته الداخلية، باعتبارها ضرورة من ضرورات العصر، يتيح له إنجازها القدرة على تبليغ رسالته، لا باعتبارها الهدف والغاية[١٩٤].

---

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٣، ١٣٢ و١٥٣ - ١٥٥.
(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(١٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨ - ١٦٠.
(١٩٢) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٩٢.
(١٩٣) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٦٧ - ١٦٨.
(١٩٤) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٤٠.

٣ ـ إن السياسة الأصلية هي التي تلتزم بمبادئ الأمة، وأي اصطدام بهذه المبادئ أو عدم احترامها ستكون نتيجته تمزيق النشاط الاجتماعي، والقضاء على وحدة المبرر[١٩٥].

٤ ـ إن أساس المشكلة الإسلامية يكمن في الإنسان، وتغييره إنما يتم بواسطة إسلامه الذي يمده بأسمى البواعث المعللة، ويزيل ما بنفسه من عناصر التخلف والوهن[١٩٦].

ـ أما الجانب الثاني ـ فهو يخص المنهج: ويرى مالك أن اختيار المنهج يجب أن يراعى فيه:

١ ـ أن يتم التخطيط له وفق السنن الإلهية التي تحكم حياة المجتمعات، وبناء عليه فنهوض الجزائر باعتبارها أمة مسلمة، لن يتم إلّا في الظروف نفسها التي تم بها نهوض المجتمع الإسلامي الأول، فلا بد من تكييف الطاقة الحيوية وفق القرآن، بحيث يتحقق في سلوك الفرد وأسلوب الجماعة، لا أن يكون القرآن في نطاق التعليم من دون العمل[١٩٧].

ولا بد لإتمام اندماج الفرد في النشاط المشترك للجماعة من أمور ثلاثة:

الأول: تربية الفرد على أساس القيام بالواجبات، ووضع الحرية ضمن حدَّي الإفراط والتفريط، وترسيخ ذلك في نفسه بطريقة تؤدي إلى إقناعه بذلك، بحيث ينخرط في النشاط المشترك، ضمن الحدود المفروضة بحريته، ويُقدِم على ذلك إيماناً بواجبه[١٩٨].

الثاني: إذكاء روح النشاط والعمل في الفرد، وتعويده على الاستجابة لكل موقف بما يستحقه، وعدم احتقار العمل السهل، أو الخور أمام العمل الصعب، فكل عمل يستحق جهداً معيناً ويقتضي وسائل معينة على الفرد أن يأخذ بها لإنجاز الأعمال المنوطة به[١٩٩].

---

(١٩٥) انظر: بن نبي: **آفاق جزائرية**، ص ١٦٦ ـ ١٦٧، وبين **الرشاد والتيه**، ص ١٣.

(١٩٦) انظر: بن نبي: **بين الرشاد والتيه**، ص ٧ و٤٦، و**شروط النهضة**، ص ٧٥.

(١٩٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٩٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

(١٩٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

الثالث: التطهير النفسي، فلا بد من تصفية العقد النفسية التي تعطل اندماج بعض الأفراد ضمن نشاط المجتمع، وتشل طاقتهم بسبب بعض الممارسات التي قاموا بها لتحقيق مصالحهم الشخصية على حساب مجتمعهم، فلا بد من إعطاء الفرصة لهؤلاء كي يعلنوا أخطاءهم ويتوبوا منها، لأن بقاءها حبيسة ضمائرهم سيدعم الوضع السابق لديهم[(٢٠٠)]، «ويمكن القول بأن هذه العقد هي التي كوّنت الرأسمال الذي استثمره الاستعمار في جهازنا الإداري، لكي يستبقي داخله ثغرات ملائمة لنشاطه المباشر أو أسباباً للاختلال يمكنها أن تبلور استيلاء من تتولى الإدارة شؤونهم»[(٢٠١)].

٢ ـ أن يتحقق الانسجام بين المبدأ والمنهج، فأي تعارض بينهما ستكون نتيجته صفراً، ولتحقيق الانسجام لا بد من مراعاة ما يأتي:

أ ـ ضرورة الاجتهاد في ضوء الإسلام والسنن الإلهية، لوضع المنهج الذي يكفل النهوض بالمجتمع، ويحقق المصلحة العامة، انطلاقاً من تشديد الإسلام على ذلك، ولكي يتحقق تخليص المسلم من التبعية والتقليد، فإذا كانت التبعية تُسقِط المسلم في العلمانية، فإن التقليد قد يقود إلى النفور من الدين[(٢٠٢)].

ب ـ الاستفادة من التجارب المعاصرة وذلك من ناحيتين:

الأولى: الاستفادة من التجربة بمجملها في ما يتعلق بنجاح التجارب أو فشلها حسب تمشيها مع السنن الإلهية أو مخالفتها، ويلاحظ أن التجارب التي نجحت في النهوض، وتحريك طاقاتها هي التي سلكت طريق الاستثمار الاجتماعي، فنظرت إلى المشكلة على أساس كونها مشكلة نفسية اجتماعية، وليست مشكلة مالية، فأسست منهاجها على أساس الاستثمار الاجتماعي، وتغيير المعادلة الشخصية للفرد[(٢٠٣)]. كما يلاحظ الإخفاق الذريع للتجارب التي أسست منهاجها على أساس الاستثمار المالي،

---

(٢٠٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٥١.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٢٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، و**المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٧٦ ـ ٧٩.

وأهملت قضية الإنسان، بحيث لم تهتم بتغيير معادلته الشخصية(٢٠٤).

الثانية: ناحية الاقتباس من التجارب المعاصرة التي حقّقت نجاحاً في تحقيق التنمية، فالاقتباس من الآخرين يجب أن يكون من الناحية الفنية التقنية، لا من الناحية المذهبية، بشرط أن يكون الاقتباس من الآخرين على أساس التفاعل بين الحضارات، لا على أساس التبعية، بحيث يتم طبع الشيء المقتبس بطابع الإسلام، وتكييفه مع الروح الإسلامية(٢٠٥)، فالحل ليس في استيراد المناهج، لأنها وإن حققت إيجابيات، أو نجحت في بلدان معينة فإن نجاحها مرهون بالإطار الروحي، الذي يعطي لتلك المناهج فعاليتها، فأي نقل لها خارج بيئتها لن يؤدي إلى الحل، بل سيكون بمثابة فصل الروح عن الجسد كما هو الحال في تطبيق الاشتراكية العربية(٢٠٦).

٣ ـ مراعاة أثر التطورات التقنية عند تخطيط المنهج: فقد ظهر أثر التطور التقني في جوانب عديدة تقتضي مراعاتها عند أي محاولة للتخطيط، ويمكن الإشارة إلى بعض تلك الآثار:

الأول: في العلاقات الدولية، فقد أحدث العامل الفني إزالة الحواجز الجغرافية، بحيث أصبح العالم وكأنه عمارة واحدة، فأي أثر في أحد أجزائه سيصيب الأثر العالم كله، فهذا التطور يقتضي مراعاته، بحيث يكون التخطيط موضوعاً على أساس بقاء العالم وتحقيق وحدته وتناسقه(٢٠٧).

الثاني: في العلاقات الاجتماعية، ويبدو ذلك في إلغاء المسافات الثقافية بين الأفراد، بحيث أصبح لكل عمل ـ مهما كانت قيمته ـ مكانته في تحقيق مصلحة الجماعة، وقد انعكس ذلك على المجال الاقتصادي، بحيث أصبحت المسافات الاقتصادية بين الأفراد ـ كما كان عليه الوضع السابق أيام الاستعمار ـ غير قابلة للاحتمال(٢٠٨).

---

(٢٠٤) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٥٥ ـ ٥٩.

(٢٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨؛ بن نبي: **آفاق جزائرية**، ص ١٦٢ و١٦٦، و**ميلاد مجتمع**، ص ٩٥ ـ ٩٧.

(٢٠٦) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٤٤.

(٢٠٧) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١١١.

(٢٠٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

الثالث: في الجانب الاقتصادي، وهنا جانبان؛

أ ـ نشوء وسائل الإنتاج الضخمة التي لا يستطيع الفرد تملُّكها أو القيام بها وحده[٢٠٩].

ب ـ الاتجاه العالمي نحو اقتصاد الحاجة بدلاً من اقتصاد المنفعة[٢١٠].

إن هذه الآثار تعزز مسألة الارتكاز على القيم، والنهوض على أساسها، ممّا يحقق التناسق مع المبدأ لا التنافي معه، لذا يجب مراعاة تلك التطورات بما يتفق ومبادئ الإسلام[٢١١].

٤ ـ أن يراعى في المنهج طابع المرحلة القائمة وظروفها، باعتبارها مرحلة تقتضي النهوض، وتحقيق شروط بقاء المجتمع، قبل أن تكون المسألة في نطاق مقتضى الاستمرار بعد تحقيق النهوض، فالتفكير على هذا الأساس ـ أي مع مراعاة طابع المرحلة القائمة وظروفها ـ يلزم منه إعادة تعريف العمل بحيث يكون تكاتف طاقات المجتمع كلها، لتحقيق النهوض ضمن نشاط مشترك، يدفعه مبرر واحد[٢١٢]، والحذر من أصحاب الصراع الفكري الذين يسعون إلى تفتيت النشاط المشترك وتعطيل البناء[٢١٣].

الأيديولوجيا الجزائرية والصراع الفكري

إن وضع الأيديولوجيا الجزائرية في مستوى إنجاز الحضارة، والنهوض بالبلاد لن يكون بمعزل عن مراقبة قادة الصراع الفكري، ومن مظاهره في الجزائر ما يأتي:

ـ **أولاً**: الفصل بين الثورة والإسلام من الناحية الفكرية، ويتمثل هذا الأمر في (فرانز فانون)[٢١٤] الذي زعم أنه سيشارك الجزائريين ثورتهم،

---

(٢٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٢١٠) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٢٣، ٢٤.

(٢١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥، وبن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٣٧.

(٢١٣) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٣٩ و١٤١.

(٢١٤) فرانز فانون: ولد سنة ١٩٢٥ م في مدينة (فوردي فرانس) عاصمة (المارتنيك) في أثناء سيطرة الاستعمار الفرنسي، أفريقي الأصل، متخصص في الطب النفسي ومجاز في الفلسفة، انضم إلى الثورة الجزائرية حيث عمل ضمن هيئة تحرير المجاهد. انظر: محمد الميلي، **فرانز فانون والثورة الجزائرية** (بيروت: دار العودة؛ دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص ٧ ـ ٢٧.

ويحاول التنظير للثورة الجزائرية، على أساس كونها ثورة اجتماعية ضد الظلم ولا دخل للإسلام بها[٢١٥].

إن أمثال هذا الشخص لا يستطيع أن يخطط للأيديولوجيا الجزائرية، لأن الشعب الجزائري شعب مسلم، أما (فانون) فهو شخص ملحد[٢١٦]، ووجوده داخل الصف لن يؤدي إلّا إلى تشتيت القوى، وخلخلة الصفوف، وانتشار الفوضى الفكرية[٢١٧]، فهو كمن قال الله عزّ وجلّ فيهم: ﴿**لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلّا خبالا**﴾.

ـ **ثانياً**: الفصل بين الثورة والإسلام من الناحية العلمية، ويتمثَّل ذلك في تكوين بعض شباب الوطن من قبل أخصائيي الصراع الفكري بأفكار لا يؤمن بها أولئك الأخصائيون، وإنما يفعلون ذلك، لتحقيق هدفهم في صرف الثورة عن خطّها الأصيل[٢١٨]، فالماركسية المزيفة مثلاً التي تُلقَّن إلى الجناح اليساري من شبابنا ليست إلّا مرحلة وسيطة، تفصل طائفة من شبابنا عن الجبهة الأيديولوجية الوطنية لأن المشرف على عملية الفصل لا يستطيع أن يقول لتلك الطائفة: نريد تخفيض حركة النمو في بلادكم، والحدّ منها، هل لكم أن تعينونا على تشويه واستنقاص الأفكار والمثل التي تدعم هذه الحركة؟ إن قولاً كهذا يكون قطعاً صنفاً من الجنون والعبث لا نتصورهما في إبليس.

فما يبقى عليه إلّا أن يحمل هذه الطائفة على جسر من أفكار [غيره] ليعبر بهم إلى الضفة الأخرى، حيث نجد عصابة من ماركسيين مزيفين، وقوميين مصطنعين، وأفراداً مقنعين على وجوههم قناع الثورة.

[وبهذه الطريقة تتحقق النتيجة المأمولة لدى أصحاب الصراع وهي]: أن وحدة الصف المعنوية قد انفصمت في الوطن، في الوقت ذاته الذي هو في حاجة إليها لمواجهة مشكلات الاستقلال الصعبة وذات الأهمية الكبرى.

حتى أن عدد هذه المشكلات، عوضاً من أن ينقص يتزايد بقدر ما

---

(٢١٥) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب.

(٢١٦) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٤٣.

(٢١٧) انظر: الملحق الرقم (٦) من هذا الكتاب، وبن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ١٣.

(٢١٨) انظر: بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ٤٢ ـ ٤٥.

تأتي العملية بنتائجها الفكرية لدى هذا الشباب، وبنتائجها الاجتماعية في المجتمع[٢١٩].

هذا جانب، وهناك جانب آخر لفصل الإسلام عن الواقع العملي عن طريق تراث الإسلام نفسه، وذلك حينما يعمل بعض عناصر الصراع على نشر الأفكار التي تتحدث عن منجزات الحضارة الإسلامية، لكي يلفت بذلك الشباب المسلم عن الواقع ومشكلاته[٢٢٠]، إذ إن عرض المنجزات من دون إيضاح الارتباط الوثيق بين الإسلام والمنجزات باعتبارها مظهراً من مظاهر فعالية المسلم آنذاك، حينما كان يعيش إسلامه، سيؤدي إلى الافتتان بالمنجزات كما هو الحال بالنسبة إلى منجزات الحضارة الغربية من دون أن يكون وراء ذلك أثر في محاولة استعادة فعالية المسلم الأول، عن طريق تطبيق الإسلام في السلوك كما ينبغي له ذلك بالفعل.

هذا هو نموذج لتطبيق الأيديولوجيا في النطاق الوطني كما يبدو من محاولة مالك التأصيل للأيديولوجية الجزائرية.

النطاق الثاني: تطبيق النظرية في مجال الكتلة

إن تطبيق فكرة الأيديولوجيا في نطاق الكتلة عند مالك بن نبي نجدها في نموذجين:

الأول: العالم الإسلامي، باعتبار تلاقيه على أساس الإسلام من جهة، واتفاق واقعه الاجتماعي من جهة أخرى.

الثاني: العالم الثالث بما فيه العالم الإسلامي، وذلك باعتبار وحدة واقعه الاجتماعي، أي وقوعه في مشكلات التخلف.

فما الأيديولوجية التي تتيح لكل من النموذجين تحريك طاقاته الاجتماعية وتوحيد جهودها؟

ـ **أولاً: نموذج العالم الإسلامي**؛ ففي هذا النموذج أو النطاق يوحّد الإسلام عناصره، ويشكل بالنسبة إليه نقطة التقاء رئيسة، حرّكت عناصره

---

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

في السابق وهي الرصيد الذي يمكن أن يحقق وحدته التاريخية، ويعيد له دوره السابق في التاريخ.

وإلى جانب ذلك العنصر الأساس، فإن الواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي تجمعه سمة مشتركة هي وجوده خارج نطاق الحضارة، ومحاولته إقامتها من جديد.

إن العالم الإسلامي في ما مضى كان يتبع قيادة واحدة تتمثل في الخلافة، ولكن التطورات الداخلية والخارجية أدت إلى تجزئته[٢٢١]، فهل يمكن لهذا العالم أن يحقق وحدته من جديد؟ وما المنهج السليم الذي يمكن به تحقيق تلك الوحدة؟ وإضافة إلى ذلك هل التطورات المعاصرة تهيىء لها أم تقف عقبة في سبيلها؟

الحق أن التفكير في مشكلة كهذه ينبغي أن يأخذ في اعتباره الواقع الحالي للعالم الإسلامي بشكل خاص والواقع العالمي بشكل عام[٢٢٢].

فإذا كان واقع العالم الإسلامي يؤيد ويلح على ضرورة قيام تلك الوحدة، فإن الوضع العالمي الآن يهيىء لقيامها، فثمة مظهر جديد في التطور الراهن للعالم.

فالعامل الفني الذي ترتب عليه ـ في مجرى النصف الأخير من القرن العشرين ـ تمركز القوة على محور (واشنطن ـ موسكو)، ترتب عليه من جراء هذا الحدث نفسه نتيجة أخرى ذات صبغة جغرافية ـ سياسية ـ فهذه القوة الممركزة تحدّد بدورها ظاهرة معينة إذ هي قد أبرزت إلى حيز الوجود: (المساحة المخططة) حيث يمكن أن يكون في بعض الحالات الاقتصاد منغلقاً على ذاته بقصد غايات استراتيجية[٢٢٣].

والمساحة المخططة تختلف عن المساحة المفردة، وتتميز عنها بجوانب ثلاثة:

الجانب الأول: وقوعها ضمن مساحة جغرافية كبيرة.

---

(٢٢١) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٢٢) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٨ ـ ٩.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الجانب الثاني: احتواؤها على كتلة بشرية كبيرة.

الجانب الثالث: اتخاذها وجهة معينة، أو تبنيها لاتجاه معين[٢٢٤].

وقد برز على الساحة العالمية في العصر الحاضر عدد من تلك المساحات المخططة؛ كالاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد الهندي[٢٢٥]، والسوق الأوروبية المشتركة هي تعبير عن استجابة أوروبا لتلك الظاهرة ومحاولتها إيجاد المساحة المخططة في ما بينها لتحقيق التكامل[٢٢٦].

ولكن إذا كانت تلك الظاهرة تستدعي إقامة الوحدة لتحقيق التكامل من الناحية الاقتصادية[٢٢٧]، فإن وحدة العالم الإسلامي مؤكدة من قبل ذلك، من الناحية النفسية والاجتماعية، أي بمشكلة إقامة حضارة معينة هي الحضارة الإسلامية كما سبقت الإشارة إلى ذلك[٢٢٨].

فما الأيديولوجيا التي يمكن أن تتحقق عن طريقها تلك الحضارة؟

إن الأيديولوجيا يجب أن تحتوي على المبرر والمنهج، لكي يتسنى لها تحريك الطاقات نحو وجهة سليمة[٢٢٩].

والأيديولوجيا الإسلامية يكمن مبررها في الإسلام، الذي يشكّل نقطة التلاقي بين وحدات العالم الإسلامي، ويحقق التكامل بينها، إذ هو العنصر الموحد لجميع أفراده وشعوبه، فهو على هذا أساس تماسك الوحدة، وأساس توافقها، فهو الذي سيمدّ المسلمين بالباعث المعلل لتحقيق تلك الغاية النبيلة[٢٣٠]، وتحريك الطاقات الفردية والجماعية في العالم الإسلامي[٢٣١].

أما المنهج: فينبغي أن يراعى فيه واقع العالم الإسلامي، باعتباره

---

(٢٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(٢٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤.
(٢٢٦) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ١٠٤.
(٢٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٢٢٨) انظر: ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ من هذا الكتاب.
(٢٢٩) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٢٩.
(٢٣٠) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٥٩.
(٢٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

يحوي وحدات عديدة، ولكل وحدة منه وجهة نظر معينة تقتضي تحقيق التكامل بينها مراعاة ما يأتي:

أولاً: أن يتم العمل بتحقيق الوحدة في كل وحدة في داخلها، وعلى محيطها لتحديد عناصرها الداخلية، والعناصر الخارجية التي تشكل حلقة اتصال مع الوحدات الأخرى تحت المبدأ الأساس (الإسلام)[٢٣٢]، بحسب المنهج المشار إليه في النطاق الوطني.

ثانياً: أن تحقيق ذلك العمل يجب أن يقع ابتداء من داخل كل وحدة، وليس من خارجها، بحيث يتحقق اللقاء المنبعث من الداخل إلى المحيط، في نقطة التقاء لجميع الوحدات كلها. لأن انطلاق الفكرة من إحدى الوحدات يتيح لأصحاب الصراع الفكري تأويلها من الناحية السياسية، باعتبارها إرادة خاصة تسعى إلى فرض هذه الفكرة على غيرها. إضافة إلى صعوبة تحقيقها على هذه الصورة من الناحية المنهجية.

أما إذا أتت المبادرة من داخل كل وحدة متّجهة نحو نقطة التقاء، بدافع المبدأ المكامل (الإسلام)، فإن ذلك سوف يفوِّت الفرصة على من يحاول تأويلها الإرادة الخاصة.

كما إنها ستكون التعبير الحقيقي عن الإرادة الجماعية في العالم الإسلامي، وعودة فعالية الإسلام في الواقع، وتحقيق التكامل بين شعوب العالم الإسلامي، أي إنجاز الحضارة الإسلامية[٢٣٣]، ولكي تتحقق عملية تنظيم الحضارة الإسلامية وإنجازها، يجب أن تتجسد الإدارة الجماعية للعالم الإسلامي في صورة اتحاد (فدرالي) بين العوالم[٢٣٤] الإسلامية، يرأسه مؤتمر إسلامي، يقوم بدور الهيئة المنفذة[٢٣٥].

---

(٢٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٢.

(٢٣٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٦.

(٢٣٤) يرى مالك أن المظهر الفني لمشكلة العالم الإسلامي يبدو في صورة معينة يظهر منها أننا لسنا بإزاء عالم إسلامي واحد، ولكن بإزاء وحدات إسلامية عديدة: (١) العالم الإسلامي الأسود، أو الأفريقي. (٢) العالم الإسلامي العربي. (٣) العالم الإسلامي الإيراني (فارس، وأفغانستان، وباكستان). (٤) العالم الإسلامي الصيني والمنغولي. (٥) العالم الإسلامي الماليزي (إندونيسيا والملايو). (٦) العالم الإسلامي الأوروبي. انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨ و٦١.

(٢٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

ـ **ثانياً: نموذج العالم الثالث أو (الأفرو آسيوي)**؛ وفي هذا النموذج نلاحظ اختلافاً من جهة، واتفاقاً من جهة أخرى، فهذا العالم يضم عدة وحدات أو مجموعة مساحات مخططة، ولكل وحدة منها مبدأ ترتكز عليه، وتكيِّف منهجها في ضوئه؛ فإلى جانب العالم الإسلامي، الهند، والصين الشعبية.

فتلك المجموعات تختلف من حيث المبدأ، وتتفق في شيء مشترك، وهو الواقع الاجتماعي، إذ إن تلك المجموعات تقع خارج نطاق الحضارة، وتحاول في الوقت نفسه إقامة حضارتها، فهل من الممكن أن توجد أيديولوجيا موحدة بين تلك العناصر على الرغم من تنافرها من حيث المبدأ؟

يرى مالك أن ثمة نقاط تلاقٍ بين تلك الوحدات، يمكن أن تكون قاعدة أيديولوجية يتم بموجبها التنسيق لتحقيق النهوض، وتوجيه الحضارة على المستوى العالمي(٢٣٦).

فهو بناء على ذلك يتناول فكرة (باندونغ) على أساس كونها حدثاً تاريخياً، في نطاق معين، يستلزم معالجته من زاوية الحضارة، لا من الزاوية السياسية، ومن ثم فلا بد من تخطيط أيديولوجية في مستوى المهمة المناط به إنجازها(٢٣٧).

من أجل ذلك لا بد من تحديد الأسباب التي تدعو إليه في هذه الفترة من التاريخ، الأهداف التي يرجى تحقيقها بواسطته. إن الأسباب الداعية إلى ذلك تكمن في أمرين:

الأول: الأسباب التي تتّصل بواقع الشعوب الأفريقية الآسيوية المتمثِّلة في وجودها خارج نطاق الحضارة، أي وحدة الواقع من الناحية النفسية والاجتماعية بغض النظر عن العوامل الأخرى.

الثاني: الأسباب التي تتّصل بالواقع العالمي بعد الحرب العالمية الثانية والتي تدعو إلى ضرورة طرح المشكلات في نطاق البقاء لا في نطاق القوة.

---

(٢٣٦) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١٢، ٧٧.

(٢٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨، ٢٣ و٢٢٤، وبن نبي، **تأملات**، ص ٩٣ و٩٦.

أما الغايات التي يُرجى تحقيقها فهي محددة بالأسباب التي تطلب وجود الفكرة:

الغاية الأولى: هي حل مشكلة الواقع الداخلي ببناء حضارة الرجل الأفرو آسيوي.

أما **الغاية الثانية**: فهي توجيه الأحداث العالمية، وتحقيق تركيب الحضارة العالمية.

وتلك الأسباب والغايات هي موضع اتفاق بالنسبة إلى جميع الوحدات - في نظر مالك - ، لذا فمن الممكن إذاً تخطيط أيديولوجية تحقق تلك الغايات في المساحات التي يقع عليها العالم الثالث، وهي التي تشمل نصف الكرة الأرضية الجنوبي[٢٣٨].

ومبرر الأيديولوجيا يكمن في تلك الجوانب المشتركة التي ستشكّل المحرّك لطاقات شعوب العالم الثالث، وتوحيد جهودها، لإنجاز الدور المناط بها محلياً وعالمياً[٢٣٩].

أما المنهج الذي يمكن أن تتحقق من خلاله تلك المهمة فلا بد من أن يراعي عند تخطيطه أن يحقق المهمات على مرحلتين:

الأولى: إنجاز الحضارة الأفرو آسيوية على أساس الانفصال والاتصال.

إذاً، لا بد لإنجازها من الانفصال بالتخلص من الاستعمار والتبعية، والاتصال بإقامة العلاقات مع محور القوة، في إطار العلاقات الإنسانية لا في إطار العلاقة بين سيد ومسود[٢٤٠].

ولتحقيق ذلك لا بد من حل المشكلات الداخلية، ومشكلات الاتصال.

والعنصر المشترك في المشكلات الداخلية هو النموذج الاجتماعي، الذي

---

(٢٣٨) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٤٠) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ص ٥٠.

يجب تغييره في ذلك المحور، وتخليصه من عوامل السلبية والتخلف[٢٤١].

وإجراء التغيير النفسي والاجتماعي لا بد من أن يتم على مقتضى السنن التي تفرض قيام التغيير على النحو الآتي:

أ ـ ضرورة التغيير النفسي باعتباره أساس التغيير الاجتماعي.

ب ـ ضرورة النهوض على أساس القيام بالواجبات، لا المطالبة بالحقوق.

ج ـ اعتماد الاستثمار الاجتماعي بالوسائل المتاحة[٢٤٢].

فتلك السُّنن لا تقتضي مبدأً معيناً لتحقيق البناء، لذا فإن بإمكان كل وحدة من الوحدات ـ مع اعتماد هذا الجانب ـ أن تحقّق نهضتها وفقاً لمبدئها الذي تؤمن به. فالأيديولوجيا الأفرو آسيوية لا تقتضي المزج بين الأديان[٢٤٣]، وإنما تحقيق أمرين:

الأول: النهوض بالنموذج الاجتماعي، وتخليصه من عوامل السلبية، وبالتالي تحقيق حضارته.

الثاني: الاتفاق على وجهة معينة لا تتعارض مع الأديان، بل هي محل اتفاق، وتتمثل تلك الوجهة في إنشاء منطقة سلام، وإبعاد العالم عن مشكلات الانقسام، أو حل مشكلة الازدواجية العالمية.

فمراعاة الناحية الخارجية، أو حل مشكلة الاتصال مع العالم أمر لا بد منه لإنجاز مهمة البناء، فلا بد من إتاحة الظروف المناسبة لإنجازه، مما يستدعي طرح المشكلات بمنطق البقاء، لا بمنطق القوة، فهنا ثمة عنصر آخر في الناحية الخارجية، يتمثل في تحقيق منطقة سلام في نطاق مبدأ الحياد[٢٤٤].

المرحلة الثانية: مرحلة تركيب الحضارة العالمية، فالحضارة الغربية

---

(٢٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧، ٧٩، ٨٦، ١٠٥ ـ ١٠٦ و١١٠.

(٢٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٢٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

قد حققت وحدة العالم من الناحية المادية، ولكنها عاجزة عن تحقيق وحدته من الناحية الأخلاقية، فإذا كان الغرب متأثراً بعلمه، قد وضع العالم على عتبة العصر الذرّي فقلب بذلك جميع عناصر المشكلة الإنسانية، فإنه يريد ـ مدفوعاً بأخلاقه ـ أن يعيد العالم إلى القرون الوسطى، والتناقض المحزن بين هذين الوضعين مفهوم بيِّن.

وإذا كانت عبقرية الغرب قد أنشأت بنفسها أحد العناصر التي حتّمت الاتجاه المنطلق للتاريخ، فلم تدعه يرجع إلى الوراء، فإن هذه العبقرية قد برهنت على أنها لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها، وبرهنت الأحداث الدولية الحالية على عجزها الأخلاقي عن أن تحتل مكان القيادة في العالم. إذ لكي تتحمل أعباء هذه القيادة لا بد من سلطة أخلاقية، ودفعة روحية مما لا وجود له في هذه العبقرية الصناعية، ولا في مبادئها، ولا في توجيهها[٢٤٥].

فالأخلاق الغربية إنما تمارس داخل بلاد الحضارة، أما خارجها فإنسان الحضارة الغربية يتعامل مع الآخرين في نطاق الاستعمار، فليست روابطه مع أبناء المستعمرات أخلاقية[٢٤٦]، بل هي من النوع الاقتصادي أو الإداري أو السياحي، بل حتى من النوع الاستراتيجي في بعض الحالات، تبعاً لاتصاله بزبائن أو رعايا أو أقوام المستعمرين، أو لحم يطعمه للقنابل الذرية.

وبدهي أنه لا يمكننا أن نستخلص من هذه الروابط الخاصة خطاً سياسياً يتفق مع القيادة الروحية للعالم، وأن هذه الاعتبارات والأفكار الاقتصادية لا يمكنها أن تنتجه[٢٤٧] وإذا بقي العالم معطلاً بصورة ما، في طريق تطوره التاريخي منذ عشر سنوات[٢٤٨]، فإنما ذلك لانعدام أي سلطة أخلاقية تتدخل لتنقذه من العطل وتقيمه على الطريق، وتعدل من سيره.

وعليه فمن المهم ـ قبل كل شيء ـ أن تظهر الفكرة الأفريقية الآسيوية [بوصفها] قوة أخلاقية صالحة لأن تبعث على نمو الشعوب الأفرو آسيوية

---

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٤٨) وقت كتابة مالك لفكرة الأفريقية الآسيوية، عام ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

وتحافظ على التوافق والانسجام بين مقتضيات هذا النمو، والمصلحة العليا الإنسانية[٢٤٩]، وتنوع الوحدات، التي تشارك في الفكرة وتضع أسسها، يمكن أن يقدم العناصر اللازمة لبناء قاعدة متينة للسلام، وإلقاء الأسس الروحية والصناعية، لتشييد حضارة الرجل الأفرو آسيوي، وتهيئة الظروف النفسية والزمنية لإقامة مجتمع عالمي متعايش[٢٥٠].

وهي وإن كانت في المرحلة الأولى تبدو متعارضة مع مرحلتها الثانية، فإن التعارض ظاهري، فلا بد لتحقيق وحدة العالم من الانقسام، فإذا كان المحور المسيطِر عالمياً يطرح المشكلات في نطاق القوة، ويحاول تسيير العالم في هذا الإطار فلا بد من أن يحدث تعارض بينه وبين المحور الجديد الذي يطرح المشكلات في نطاق البقاء، ويحاول تحقيق خلاص العالم من المشكلات التي تهدّد وجوده، ولكن التعارض ظاهري وضروري في المرحلة الأولى لكي يحقق هذا المحور حضارته أولاً بحيث يصبح قادراً على حمل رسالة خلاص العالم، المنسجمة مع اتجاه التاريخ الذي يفرض المساكنة والجوار لا النزاع والسيطرة[٢٥١].

ومن هذا يبدو أن تحقق المرحلة الثانية، متوقف على تحقيق المرحلة الأولى.

ولكن هل بإمكان هذه الأيديولوجيا تحقيق تلك المهمات المطلوب إنجازها؟

يبدو لي ـ والله أعلم ـ أن مالكاً بن نبي ـ رحمه الله ـ قد غالى في إعطاء هذه الأيديولوجيا ما ليس في طاقتها، حينما توقّع منها أن تحقِّق المرحلتين (إقامة الحضارة الأفرو آسيوية، وتركيب الحضارة العالمية)، فهي ربما تكون قد أدت دوراً ما في مرحلة معينة، وأدخلت مفهوم السلام في الضمير العالمي، علماً أن السلام الذي تنادى به ذو مفهوم جزئي، أما السلام بمفهومه الشامل كما في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**قد جاءكم من الله نورٌ وكتابٌ مبين. يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم**

---

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراطٍ مستقيم﴾[٢٥٢]. فلن تستطيع أي أيديولوجيا وضعية أن تقدّمه، ولا يملك تقديم هذا غير هدى الله عزّ وجلّ المتمثِّل في الإسلام.

فهذا المفهوم الشامل للسلام هو الذي سينقذ البشرية ويحقق لها الخلاص[٢٥٣]، وقد بدأ مالك ـ رحمه الله ـ أكثر وضوحاً في إدراكه لضرورة المفهوم الشامل، كما يتجلى في الإسلام لإنقاذ البشرية، حين نادى أن الإسلام هو المرشح الوحيد للقيام بهذا الدور ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك عند رأي مالك في مستقبل الإسلام[٢٥٤] ـ وسيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ إيضاح ذلك ـ أيضاً ـ عند الحديث عن الأيديولوجيا العالمية.

النطاق الثالث: تطبيق النظرية في المجال العالمي

سبقت الإشارة عند الحديث عن الأيديولوجيا في نطاق العالم الثالث، إلى أثر الغرب في تحقيق وحدة العالم من الناحية المادية[٢٥٥]، فالعالم اليوم يتجه نحو الوحدة، بتأثير العامل الفني الذي حقّق زوال أثر العوامل الجغرافية، التي كان لها الجانب الأكبر في التأثير في سير التاريخ[٢٥٦]، «فنحن نعيش اليوم في عالم أصبح وكأنه عمارة واحدة تسكنها الشعوب»[٢٥٧]، وقد حول ذلك من شروط الحياة البشرية، وعجّل حركة التاريخ بحيث أصبحت العلاقات راسخة لمعايير الأفكار، وأصبحت الأيديولوجيا جزءاً من ظاهرة القرن العشرين.

وإذا كانت قد برزت أفكار كثيرة تعبّر كل فكرة منها عن حاجة من الحاجات البشرية في العصر الموسوم بأنه العصر العالمي. فإن من أبرز ما ظهر من أفكار رئيسة، ما لوحظ من أن الديمقراطية، والاشتراكية والسلام، أصبحت تمثّل فواتح لجميع الدساتير الوطنية، وتطبع بميسمها

---

(٢٥٢) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآيتان ١٥ ـ ١٦.

(٢٥٣) انظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ٧ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١)، ج ٢، ص ٦٨٣ ـ ٦٨٤.

(٢٥٤) انظر: ص ٢٦٢ ـ ٢٦٧ من هذا الكتاب.

(٢٥٥) انظر: ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥ من هذا الكتاب

(٢٥٦) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٧٦.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

الوجهة التي يتجه نحوها تطور البشرية، أو يراد لها أن تتجه إليه.

ويبدو أن هذه المبادئ الثلاثة تمثِّل مقدماً عناصر دستور شامل، وتكون منذ الآن مبادئ مفهومية عالمية، لكي تتوج عمل الإنسان وهو ينخرط في العهد العالمي(٢٥٨).

ويرى مالك أن هذه المبادئ الثلاثة هي مطالب بشرية، نجد أثرها في دساتير الشعوب، وأعلامها وآدابها، بحيث أصبحت المبادئ التي يريد الشعب إقرارها في حياته العامة، والمعاني التي يسير في ضوئها(٢٥٩)، فقد نشأ كل مبدأ من المبادئ الثلاثة لتلبية مطلب من المطالب الإنسانية، بغض النظر عن سلامتها أو عدمه، فهذا الأمر يمكن أن يلاحظ من خلال المبدأ وظروف نشأته.

ـ فقد نشأت الديمقراطية باعتبارها تلبي الحاجة إلى الحرية في النطاق الفردي، وقد ورثها العصر الحديث عن الثورات التي غيّرت النظام الملكي في إنكلترا إلى نظام دستوري، وفي فرنسا إلى نظام جمهوري، فذلك هو أصل المبدأ في القرن العشرين(٢٦٠)، والثورات التي جاءت من بعد إذا اقتبست من هذه الأصول التاريخية فكرتها، فإنما هي في هذا تستجيب لحاجة دعتها إلى ذلك، وليس لمجرد الاقتباس، وهذه الحاجة قد نتجت عن التطوّر الذي حدث منذ قرنين في بناء الشخصية الإنسانية الجديدة، فإن هذا البناء قد أصبح يقوم في أساسه على الحريات الفردية التي نصّ عليها إعلان حقوق الإنسان والمواطن، إبان الثورة الفرنسية، حتى بات [من المؤكد أن] لا ترتفع راية حكم، ولا يستقر وضع سياسي من دون أن تكون هذه الحريات في أسسه(٢٦١).

ولا يعني هذا الأمر أن الحرية الإنسانية لم يأتِ الإعلان عنها إلّا على يد الثورة الفرنسية، وإنما المقصود الحرية بمفهومها الأوروبي، فالحديث هنا عن نشأة هذا المبدأ في العصر الحديث، وما ترتّب على

---

(٢٥٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢٥٩) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٢٠٦.

(٢٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

ذلك باعتبار الحرية في أساسها مطلباً إنسانياً، ولا سيما في هذا العصر.

وقد أدرك ذلك المطلب الإنساني من كان يطمح إلى الزعامة العالمية، فاستخدم تلك الكلمة مع أنه من ألد أعدائها، لِمَا يعلم من أثرها في النفوس، كما فعل ذلك (هتلر)[٢٦٢] و(موسوليني)[٢٦٣].

فإذا كانت الديمقراطية قد نشأت في المجال السياسي لتحقيق حرية الفرد، فقد ترتّب عليها ظهور فكرة أخرى في المجال الاقتصادي.

ـ فالاشتراكية: هي رد فعل للحريات الفردية في المجال الاقتصادي، وهي تهدف ـ في رأي واضعيها ـ إلى تحقيق العدل الاجتماعي، وأصبح للكلمة أثرها على الجماهير كما كان للديمقراطية قبلها، بحيث أصبحت توجه العمل، وتؤثر في المجال الثقافي، كما إنها قد استخدمت أيضاً من قبل الأنظمة على اختلافها لاستغلال حاجة الإنسانية إلى العدل الاجتماعي التي تزعم تلك النزعة قدرتها على تحقيقه[٢٦٤].

ـ أما السلام: فقد نشأ أيضاً نتيجة الوضع العالمي، إذ اشتدت الحاجة إلى الأمن والسلام، فهو مطلب إنساني، تهفو إليه نفوس الأفراد والجماعات.

ولكن ذلك المبدأ أيضاً قد استخدم كسابقه من جميع الأطراف، إذ الكل يتحدث عن السلام، ويزعم أنه يسعى لإقراره، حتى الأطراف التي تهدمه بتصرفاتها[٢٦٥].

وهكذا فكل مبدأ من تلك المبادئ الثلاثة يرجع إلى مصادر معينة، في ظل

---

(٢٦٢) هتلر: ولد في النمسا سنة ١٨٨٩م، وتوفي منتحراً ١٩٤٥م، لمّا فشل في مواجهة الحلفاء في الحرب العالمية الثانية، وهو زعيم ألماني مستبد، قاد ألمانيا على أساس عنصري، اشتهر بالعنف والشدة. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، بإشراف محمد شفيق غربال، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ١٨٩١.

(٢٦٣) موسوليني: ولد في إيطاليا عام ١٨٨٣ م وأُعدم عام ١٩٤٥م، بعد فشله هو وحليفه هتلر في الحرب العالمية الثانية، وهو زعيم إيطالي مستبد. وهو زعيم الفاشية ومؤسس حزبها. انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨١. انظر أيضاً: بن نبي، **تأملات**، ص ٢٠٦.

(٢٦٤) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

ظروف معينة، تؤثر في أصل المبدأ وصياغته وتتيح الحكم عليه في ضوئها.

وهذه المبادئ لم تحقّق بعد شروط وحدتها داخل العالم، فثمة جهات ثلاث تمثّل كل جهة منها واحداً من المبادئ الثلاثة[٢٦٦].

ـ فالديمقراطية: تمثلها الرقعة الجغرافية، التي تقع عليها أمريكا وأوروبا الغربية.

ـ والاشتراكية: تمثلها الرقعة التي تقع عليها البلاد الشيوعية؛ روسيا والصين وأوروبا الشرقية.

ـ والسلام: تمثله القارة الهندية.

وهذا التقسيم نسبي، أي بقدر انتشار كل مبدأ من المبادئ الثلاثة، وإلا فكل جهة من الجهات الثلاث يصدر عنها ما يخالف روح تلك المبادئ.

ـ فالديمقراطية العربية: انبعث منها روح الاستعمار بما يمثّل من عبودية.

ـ والاشتراكية الشرقية: قائمة على العنف والاستبداد.

ـ والهند: بما يصدر عنها من مخالفة لروح (اللاعنف)[٢٦٧].

وهذه الجهات الثلاث المذكورة يخرج عن نطاقها العالم الإسلامي، فما حظه في الأيديولوجيا العالمية؟

يرى مالك أن البلاد الإسلامية في حالة تقاعد عن الأيديولوجيا العالمية، فلم تقدِّم إلى الآن حاجة من الحاجات التي تتطلبها البشرية، وتعطي لها مكانتها العالمية.

فهي قد استيقظت على غلبة الأمم الأوروبية فسارت في طريق التبعية، وذلك الطريق لن تستطيع من خلاله أن تحقّق مكانة عالمية، أو تقدِّم حاجة تهفو إليها البشرية[٢٦٨].

فكيف السبيل إذاً؟

---

(٢٦٦) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١١٨.

(٢٦٧) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٢٠٩.

(٢٦٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٠ و٢١٢.

إن السبيل إلى ذلك لن يكون من الناحية التقنية، لأن غيرنا قد سبقنا إلى ذلك[٢٦٩]، ولكن سبيلنا إلى ذلك أن يكون في نشاطنا الروحي ما تعترف به الإنسانية باعتباره حاجة لا بد من إشباعها.

«فالإنسانية اليوم بحاجة إلى من يناديها إلى الخير والكف عن الشرور، وإنها لحاجة أكثر إلحاحاً من سواها، لأن الإنسان تواقٌ إلى الخير بفطرته، وإنما تحرمه منه معوقات مختلفة تكونها الظروف الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية أحياناً غير أنه حينما تؤثر هذه المعوقات في سلوكه فتجعله يكذب أو يسرق أو يظلم أو يقتل فإنه يشعر بالحرمان»[٢٧٠].

ولأجل هذا يمكن أن يكون مجالنا إذا حقّقنا في سلوكنا معنى الآية الكريمة: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾**[٢٧١]، «فإذا ما تحققت هذه الآية في سلوكنا العام [باعتبارها] تخصصاً لمجتمعنا بالنسبة إلى حاجة الإنسانية، فسوف نكون قد ألقينا على الخريطة الأيديولوجية العالمية لوناً يجعلنا من أكرم سكان المجتمع العالمي، وأنا أتعمَّد شيئاً حينما أقرن الخير بالسلوك، فالسلوك هو الذي يحقّق في الواقع معنى الخير المجرد، فليس الخير مجرد حقيقة نعلمها أو نقولها، أو مجرد حقيقة تقبلها عقولنا وربّما تنفر منها الأنفس أحياناً، إذا لم يكن الخير في صورة محببة للناس، إذ ربما يحدث دوافع سلبية لا تشبع في أنفسهم حاجة للخير، بل تحدث حرماناً»[٢٧٢].

«إن عجلة التاريخ ما برحت تدور بسرعة تتزايد يوماً بعد يوم: فتتضح أكثر معالم العالم الجديد في صورة يبرز فيها الإسلام، والمفهوم الشامل الذي تنصهر وتذوب فيه كل تلك المفاهيم الجزئية»[٢٧٣] التي

---

(٢٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٢٧١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٢٧٢) بن نبي، **تأملات**، ص ٢١٥.

(٢٧٣) بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١١٧.

تحاول تلبية بعض حاجات الإنسانية ففيه الهداية لسبل السلام، والخروج من الظلمات إلى النور(٢٧٤) في هذا «الزمن الذي تجري كل خطوط تطوره نحو بؤرة التقاء الإنسانية كلها في نظام شامل يتجسّم فيه هدف التاريخ السائر نحو العالمية»(٢٧٥).

والإسلام هو المرشح الوحيد للقيام بذلك الدور بشهادة الواقع الذي يبيِّن في اتجاهه إفلاس المبادئ المطروحة عالمياً لحل الأزمة الإنسانية، وكأنما ذلك استدراج لتحقيق(٢٧٦) قول الله عزّ وجلّ: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾، والسبيل إلى تحقيق ذلك هو بتمثيل الدين الحق في عالم الواقع من قبل المسلم، بأن ينسجم سلوكه معه لا أن يكون الانسجام في نطاق الفكر من دون السلوك(٢٧٧).

فالمنهج الذي ينبغي أن يبلغ عن طريقه الإسلام، ليشكل الأيديولوجيا العالمية، بدلاً من الأفكار المطروحة على الساحة العالمية، يتطلب نوعاً من الإعجاز تفرضه الظروف الخاصة التي تمر بها الإنسانية اليوم، على اعتبار أن الإعجاز هو مجموعة شروط منطقية وغير منطقية ـ أعني خارجة عن المنطق ـ ، تحقق أمرين؛ الاقتناع، والإقناع(٢٧٨).

فالاقتناع **أولاً**: من قبل المسلم بأن له رسالة يجب أن يُبلِّغها إلى العالم باعتبار أن تلك الرسالة هي السبيل إلى السعادة والنجاة.

والإقناع ثانياً: أي سلوك السبل المؤدية إلى إقناع الآخرين بهذه الرسالة.

فالإقناع مترتب على الاقتناع ونتيجة له، فاقتناع المسلم برسالته سيشكّل المبرر الذي يدفعه لسلوك السبل المؤدية إلى إقناع الآخرين.

---

(٢٧٤) انظر: ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧ من هذا الكتاب.

(٢٧٥) بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٣، ٤.

(٢٧٦) انظر تفصيل ذلك في بداية هذا الفصل «مستقبل الإسلام».

(٢٧٧) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٢١٥.

(٢٧٨) بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٤٦.

فكيف السبيل إلى الاقتناع؟

إن السمة العامة لدى عامة المسلمين هي الإيمان بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد (ﷺ) نبياً ورسولاً، بحيث أصبحت هذه الحقائق من المسلّمات التي لا تحتمل الشك أو الجدل لدى المسلم.

أما طائفة المثقفين فإن بإمكانها التحقق من صدق تلك المسلمات بالرجوع إلى منابع الدين وأصوله.

فالاقتناع بالدين أمر لا يحتاج إلى تأكيد بالنسبة إلى المسلمين، ولكن الشك يتطرق إلى المسلم من ناحية رسالته في العالم المعاصر[٢٧٩].

والسبيل إلى إشعار المسلم بذلك هو تغيير ما بنفسه، فلا بد من إعادة صياغة المسلم لإبراز حقيقته بحيث يجسِّد هذا الدين في عالم الواقع، فالمسلم اليوم إنما يمثل صورة مشوهة فاقدة لحقيقتها[٢٨٠].

إن هذا التغيير سيؤدي إلى اقتناع الآخرين بالإسلام من ناحيتين:

الأولى: ظهور فعالية الإسلام في العصر الحاضر بشهادة الواقع المتمثل في فعالية الإنسان المسلم، فكل مبدأ ينظر إليه من جانبين؛ جانب الصحة وجانب الفعالية. فالمبدأ قد يكون صحيحاً ولكنه يفقد فعاليته في عالم الواقع حينما يشوه تمثيله كما هو الواقع بالنسبة إلى الإسلام، وقد يكون المبدأ غير صحيح ولكنه يؤدي دوره بفعالية بسبب نشاط المؤمنين به كما هو الحال بالنسبة إلى المبادئ الهدّامة كالشيوعية.

فجانب الصحة يتعلق بمصدر المبدأ وسلامته من الناحية النظرية، وجانب الفعالية يتعلّق بتطابق العمل به في واقع الحياة مع مصدره القائم على الإيمان به.

فالانحراف في التطبيق، أو ضعف الإيمان به كل ذلك يشلّ فعالية المبدأ في الواقع[٢٨١].

---

(٢٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥، ٥٦.

الثانية: تحقيق ارتفاع المسلم إلى مستوى الحضارة وبالتالي إزالة التناقض الموجود في العلاقات بين المسلمين وأصحاب الحضارة الغربية، بحيث تقام العلاقات في إطار الحرية الإنسانية، لا في إطار العبودية، ولا سيما في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية[(٢٨٢)].

إن تحقق أثر التغيير على هذه الصورة هو السبيل إلى تبليغ الإسلام إلى الإنسانية وتحقيق المسلم لدوره المرتقب في التاريخ لهدايتها[(٢٨٣)].

فثمة ثلاثة جوانب لا بد من مراعاتها لتبليغ الإسلام إلى الإنسانية:

أولاً: معرفة النفس لإدراك ضعفها وتغييرها.

ثانياً: معرفة الآخرين، فلا بد للمسلم من معرفة أنفس الآخرين من دون تعالٍ أو غرور، إذ إن معرفة ما بأنفس الآخرين أمر مهم بالنسبة إلى المسلم الحامل لرسالة الإسلام، فتلك المعرفة تحقّق له أمرين:

الأول: التمكّن من استخدام الوسيلة المناسبة لتبليغ نور الإسلام إلى تلك الأنفس، فهو إن لم يعرفها فلن يستطيع التصرف معها بحكمة، أو تبليغها نور الهداية.

الثاني: الحذر من شرّهم عن خبرة ودراية، فإذا لم يعلم ما بأنفس أولئك الأقوام، فإنه سيكون فاقداً للخبرة في ما يتعلق بأخذ الحيطة منهم.

ثالثاً: التبليغ عن طريق الواقع بتعريف الآخرين بنفسه بالصورة التي يتحقق فيها الإسلام في عالم الواقع[(٢٨٤)].

---

(٢٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٢٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٥، وقد مر التفصيل في ما يتعلق بالجانب الأول والثالث عند الحديث على مسألتي الاقتناع والإقناع.

الفصل الرابع

الثقافة والحضارة في إنتاج مالك بن نبي

المبحث الأول: الثقافة

سبق أن أشرت في الفصل الأول[1]، إلى مهمة الثقافة التي تؤديها لإنجاز حضارة ما، مما يكشف عن العلاقة الوثيقة بينهما، في رؤية مالك بن نبي.

وتبرز أهمية الثقافة عنده، باعتبارها ذات علاقة وظيفية بالحضارة؛ تهيىء لقيامها، وتحافظ على استمرارها في تحديدها من ناحيتين:

الأولى: تقويض البناء السابق لها، الذي تكمن في طياته جراثيم التخلّف والركود.

الثانية: إعادة البناء بواسطة منهج تربوي يحدّد أسلوب حياة المجتمع، وسلوك أفراده، بما يتّفق وإنجاز حضارة، كما سيأتي بيان ذلك بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

فما الثقافة؟

تعريف الثقافة

إن الخطوة الأولى لتناول مشكلة الثقافة هي تحديد المفهوم ودلالته.

---

(١) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب.

وردت بجملة من المعاني، لا تمثل المعنى الذي يُستخدم به مفهوم الثقافة في العصر الحاضر، فالتعريف اللغوي للكلمة لا يكشف عن مضمونها، أو يحدّدها باعتبارها مفهوماً من المفاهيم السائدة في هذا العصر، إذ هي بهذا الاصطلاح محدثة[٢].

يقول بعض الباحثين: «ونحن اليوم نستعمل لفظ الثقافة في معنى لفظ (Culture) الغربي... [مع] أن معاني المصطلحين لا تتطابق، والاستعمال في ذاته خطأ، ولكنه خطأ شائع فلا محل لتصويبه، فقد استقرّ بصورة شبه نهائية في الاستعمال في هذا المعنى»[٣].

ويرى أن كلامه عن مصطلح الثقافة في اللغة العربية في مقابل المصطلح الأجنبي، ما هو إلّا توضيح ومقارنة، لا يصل إلى اقتراح استعمال لفظ آخر محله[٤].

ويرى مالك بن نبي أن الكلمة الأجنبية (Culture) ـ المشتقة من أصل لاتيني ـ إطلاق مجازي، أو استعارة شخَّصت، وصنَّفت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً، فالاستعارة حين أطلقت على الواقع الاجتماعي، أوجدت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة، ثم تطورت بعد ذلك في اللغات الأوروبية، بعكس كلمة ثقافة العربية، فهي لم تكسب إلى الآن قوة التحديد التي كان لنظيرتها الأوروبية، وإننا مضطرون من أجل هذا أن نقرنها بكلمة (Culture) في مؤلفاتنا الفنية حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم[٥].

أما ما ورد في معاجم اللغة العربية في مادة (ثقف) واشتقاقاتها، ومنها (ثقافة)، فلا يعدو بيان المعاني التي وردت بها، وليس من بينها ـ كما يتّضح ـ ما تدل عليه كلمة (ثقافة) في مفهومها الشائع.

---

(٢) انظر: **المعجم الوسيط**، إعداد مجمع اللغة العربية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، مادة (ثقف).

(٣) حسين مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، عالم المعرفة؛ ١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨)، ص ٣٨٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٥) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** (دمشق: دار الفكر بدمشق، ١٩٧٩)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

فقد ورد في القاموس:

«ثقف ثَقْفاً وثقافة صار حاذقاً فطناً فهو ثقف. وخل ثقيف؛ حامض جداً، وثقفه ـ كسمعه ـ صادفه أو أخذه أو ظفر به أو أدركه، وامرأة ثَقاف ـ بالفتح ـ فطنة، و ـ بالكسر ـ الخصام والجِلاد، وما تسوّى به الرماح. وثقف ـ بالفتح ـ من أشكال الرمل[٦]، وثقفه تثقيفاً سواه، وثاقفه فثقفه غالبه فغلبه في الحذق»[٧].

وفي الصحاح:

«ثقف ثَقْفاً وثقافة أي صار حاذقاً خفيفاً فهو ثقف، ومنه المثاقفة، والثقافة ما تسوى به الرماح، ومنه:

إذا عضّ الثقاف بها اشمأزت ... تشجّ قفا المثقف والجبينا

وتثقيفها تسويتها، وثقفته ثقفاً صادفته، كما في قول بعضهم:

فإما تثقفوني فاقتلوني ... فإن أثقف فسوف ترون بالي

وثَقِفَ ـ أيضاً ـ ثَقَفاً أي صار حاذقاً فطناً فهو ثَقِف وثَقُف[٨]، والثقافة الملاعبة بالسيف، وثقف الرجل في الحرب أدركه، وثقف الشيء إذا ظفر به»[٩].

وقد وردت في القرآن الكريم في عدة مواضع منها: قول الله تعالى: ﴿**واقتلوهم حيث ثقفتموهم**﴾[١٠]؛ حيث أصبتم مقاتلهم وأمكنكم قتلهم...، ومعنى الثقفة بالأمر الحذق به والبصر، يقال: إنه لثقف لقف، إذا كان جيد الحذر في القتال بصيراً بمواقع القتل، وأما التثقيف فمعنى غير هذا وهو التقويم، فمعنى ﴿**واقتلوهم حيث ثقفتموهم**﴾

---

(٦) رسم الشكل المذكور هكذا (÷) كما ورد في القاموس.

(٧) انظر: أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، [د. ت.])، مادة (ثقف).

(٨) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، مادة (ثقف).

(٩) انظر: **المعجم الوسيط**، مادة (ثقف).

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٩١.

«اقتلوهم في أي مكان تمكنتم من قتلهم، وأبصرتم مقاتلهم»[١١]، وقوله تعالى: ﴿**فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم**﴾[١٢] «بمعنى أين أصبتموهم من الأرض ولقيتموهم فيها فاقتلوهم»[١٣].

وهكذا فالمعاني كما وردت في المعاجم لا تؤدي إلى حلّ مشكلة التعريف[١٤] ولعلّ ترجمة المصطلح الغربي بلفظة الثقافة كان قد وضع على أساس أن الثقافة تتضمن أمرين:

الأمر الأول: المعارف والعلوم والفنون.

الأمر الثاني: الحذق فيها.

وهذا ما يبدو واضحاً من التعريف الوارد للكلمة في المعجم الوسيط الذي أعده مجمع اللغة العربية، فقد ورد فيه، «الثقافة: العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها. (محدثة)»[١٥].

وهذا التعريف لا ينطبق تماماً على ما انتهى إليه استخدام المفهوم في اللغات الغربية، وإن كان يدل على بعض جوانب فيه.

الثقافة من الناحية التاريخية

يلاحظ مالك أن الكلمة باعتبارها تعكس ظاهرة اجتماعية معينة، ليس لها ذكر عند ابن خلدون، أو في العصور السابقة لعصره، وإن كانت قد وردت في **المقدمة** مرتين أو أكثر بصورة أدبية[١٦]. ولعل ابن خلدون لم يغفل عن الثقافة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، فقد تحدّث عنها بمصطلح آخر هو (العمران) كما يرى بعض الباحثين[١٧].

---

(١١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط ٤ (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١١١.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٩١.

(١٣) الطبري، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٤) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٩.

(١٥) المعجم الوسيط، مادة (ثقف).

(١٦) انظر: بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٧) انظر: مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠، وجلال مدبولي، **الاجتماع الثقافي** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ١٦.

فهو يستخدم العمران في مقابل مفهوم الثقافة، حينما يتحدث عن أسلوب الحياة في المجتمع، ويفرّق بين الثقافة بمعنى (العمران)، وبين الحضارة التي يرى أنها الوصول إلى منتهى العمران[١٨].

ومالك ـ في ما يظهر ـ لا يقصد نفي هذا الجانب، وما ينفيه هو استخدام ابن خلدون للفظة ثقافة، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، بغض النظر عن الحديث عن الظاهرة بمصطلح آخر.

فالثقافة العربية موجودة في الواقع، وإن لم يطلق عليها اللفظ، فعدم إطلاقه لا ينفي وقوع الظاهرة، فكيف السبيل إذاً لحل هذا الإشكال؟

يُرجِع مالك المشكلة إلى الطريقة التي يتمّ بها تحديد الأشياء وتمييزها باسم معين، بحيث ينصرف الذهن عند الإطلاق إلى هذا الشيء، فالمشكلة ترجع إلى الناحيتين النفسية والاجتماعية، ولا بد لإدراك ذلك من تحديد القاعدة التي يتم بواسطتها تحديد التعريف من الناحيتين السابقتين فكيف يتم ذلك؟

أولاً: عملية الإدراك من الناحية النفسية

لو مثل الشعور بجزيرة تحمل مناراً يغمر ضوئه المياه التي حوله، فالمنار هو الشعور، ومجاله هو المنطقة التي يغمرها الضوء، أما ما يقع خارج تلك المنطقة مما يغمره الظلام فهو داخلٌ في مجال آخر، وهو مجال (اللاشعور)، فعندما يكون الشيء في عالم (اللاشعور) فهو في مجال الممكن الذي لم يتحقّق بعد بكيان مقرر فهو مجرد حضورٍ عارٍ عن التسمية، أما حينما يدخل منطقة الشعور، فإنه عندئذ يصبح ذا وجود حقيقي، بحيث تتحقق معرفته ويُطلق عليه اسم معين، إذ الشيء لا يعد موجوداً بالنسبة إلى شعورنا إلّا عندما يلد فكرة تصبح برهاناً على وجوده في العقل[١٩].

ثانياً: عملية الإدراك من الناحية الاجتماعية

لمعرفة ذلك لا بد من التفريق بين الواقع الاجتماعي الذي لم يحدد

---

(١٨) انظر: مؤنس، المصدر نفسه، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(١٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٢٠ ـ ٢١.

أو يصنف بعد، وبين الواقع الاجتماعي المُدرَك المتحقَّق، أي الواقع المترجم إلى مفهوم المدرك على أنه موضوع للدراسة والمعرفة، إذ إن ثمة تماثلاً بين طريقة الإدراك من الناحية النفسية، وطريقة الإدراك من الناحية الاجتماعية؛ فتحقيق الشيء يتم بواسطة الإدراك الشعوري ثم يترجم ذلك الإدراك بإطلاق اسم عليه، وتحقيق الواقع الاجتماعي يتم بواسطة التصنيف ثم يترجم إلى مفهوم[٢٠].

«فالاسم بهذا الوضع يُعتبر إذاً أول درجة من درجات المعرفة، وأول خطوة نخطوها نحو العلم، فإذا سميت شيئاً فمعنى ذلك أنك تستخرج منه فكرة معينة»[٢١]. «ومع هذا فهذا العمل لا يعطينا سوى معرفة تجريبية، أعني معرفة تدخل في مفهوم التجربة، فإذا ما نظمت هذه المعرفة تبعاً لقواعد الفكر أخذت صفة العلم بسبب هذه القواعد.

فهناك إذاً عملية تعريف تبدأ عندما يطلق الاسم على الشيء، وتنمو كلّما أخذ الشيء معنىً مركباً، أي أنه بعد أن يصبح اسماً يصبح فكرة ثم مفهوماً. . . إلخ»[٢٢].

تلك هي القاعدة التي يتم بواسطتها تحديد الأشياء، وفي ضوئها يمكن تعريف وحدة الثقافة منذ بدايتها إلى ما انتهت إليه.

«فهناك ظاهرة تثقيف تلقائي هي ثمرة طبيعية لأي مجتمع في أي وضع كان وبهذا المعنى يستطيع علماء الأجناس أن يتحدثوا عن ثقافات المجتمعات البدائية.

ذلك واقع اجتماعي عام ـ حتى في المجتمعات البدائية ـ لكنه واقع ظل زمناً طويلاً من دون تحديد، أي أنه ظل مجرد شيء حاضر عار عن التسمية، وبذلك لم يتح له أن يصبح فكرة»[٢٣].

أما في المجتمعات التاريخية فلا شك في أن لها ثقافات، وإن لم

---

(٢٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

تبتكر لفظاً تطلقه على ثقافاتها بما في ذلك العالم الإسلامي، فعدم وجود كلمة ثقافة لديه لأن فكرة الثقافة حديثة جاءت من أوروبا[٢٤]، فالثقافة إنما وجدت باعتبارها واقعاً من دون تحديد أو تعريف[٢٥].

فكلمة ثقافة لم تكتسب بعد في العربية قوة التحديد الذي ينبغي أن تتوفر لكل علم على مفهوم. لذا فهي تُقرن عند الكتابة بالكلمة الأجنبية التي ترجمت إلى العربية بكلمة ثقافة (Culture)[٢٦]، فمفهوم الثقافة من ثمرات عصر النهضة في أوروبا، وذلك يوجب تفسيرها في ضوء اللغات الأوروبية، لتحديد سبب اختيار تلك التسمية.

فالكلمة في أصلها اللاتيني يراد بها أصلاً: إصلاح الشيء وتهذيبه، وإعداده للاستعمال، ومن هنا قالوا: (Culture Agri) أي إصلاح الأرض وزراعتها[٢٧]، فكلمة ثقافة كانت تدل بوجه عام على المعنى المادي والتقني: استصلاح الحقول والأراضي لحصد حبوبها ونباتها وثمارها[٢٨].

وقد استُعملت الكلمة بمعانٍ أخرى: فاستخدمت في الأدب اللاتيني المسيحي، في معنى تهذيب الروح، والتهذيب الرباني، كما استُخدمت من قبل بعض الفلاسفة بمعنى تهذيب العقل، واستُخدمت أيضاً بمعنى عبادة[٢٩] ولكن الكلمة ظلّت تحتفظ بالمعنى الأصلي إلى مجيء عصر النهضة[٣٠]، الذي استخدم اللفظ في المعنى المجازي، وتفسير ذلك يكمن في النفسية الأوروبية فالأوروبي هو إنسان الأرض، والحضارة الأوروبية هي حضارة الزراعة، وعليه فإن العمليات التي تستنتج خيرات الأرض ـ كالحرث والبذر والحصاد ـ لها بالضرورة دور مهم في نفسية

---

(٢٤) الحق أن ذلك فيه نظر فلا يسلم لمالك (رحمه الله تعالى) أن عدم إطلاق كلمة ثقافة يعني عدم إدراك الظاهرة، فقد سبقت الإشارة إلى أن ابن خلدون قد أطلق على هذه الظاهرة اسم العمران، ولعل في المجتمعات التاريخية الأخرى تسمية لها ولكن بلفظ آخر.

(٢٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٧) انظر: مؤنس، المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

(٢٨) انظر: لويس دوللو، **الثقافة الفردية وثقافة الجمهور**، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علماً (بيروت: دار عويدات للنشر، ١٩٨٢)، ص ٢١.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢، ومؤنس، المصدر نفسه، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٣٠) انظر: دوللو، المصدر نفسه، ص ٢٢.

الأوروبي، كما إن لها دوراً مهماً في صياغة رموز حضارته، إذ إن الزراعة هي العملية التي تضم بين دفتيها جميع العمليات السابقة، فهي التي تحدّد وتنظّم إنتاج الأرض.

فإذا حدث في بعض الظروف ـ كتلك التي أصبحت حركة النهضة في أوروبا ـ أن تعاظم إنتاج الفكر، فلن تكون هناك غرابة إذا أطلق عليه كلمة (Culture) التي تعني الزراعة، إطلاقاً مجازياً.

وهذه الاستعارة قد شخّصت وصنّفت واقعاً اجتماعياً لم يكن مدركاً، فهي حينما أطلقت على الواقع الاجتماعي، أوجدت مفهوماً جديداً هو مفهوم الثقافة.

فأصبحت (Culture) منذ ذلك الحين فكرة، ولكنها فكرة تجريبية؛ فهي شيء حاضر دل على وجوده بالتسمية.

وتلك هي الدرجة الأولى في سلّم التعريف، وتأتي قوة اللفظة من أنها مرت بهذه الدرجة، ثم نمت في اللغات الأوروبية منذ ذلك الحين[٣١].

فقد كان تعريف الثقافة في عصر النهضة بأنها: مجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون... إلخ.

ولكن القرن التاسع عشر ـ بما حصل فيه من تطورات واسعة في مجال وسائل البحث ومناهجه ـ لم يكتفِ بذلك التعريف، فنشأت من ذلك محاولات تهدف إلى تعريف جديد للثقافة[٣٢]، وقد جاء البحث في ذلك «عن طرق مختلفة، ومناهج متخالفة، فجاءت وجهات النظر مختلفة أيضاً لاختلاف النزعات، مترجمة أحياناً عن اتجاهات سياسية، فمن أجل هذا اختلفت تعاريف الثقافة باختلاف الزاوية التي يُنظر منها إلى الموضوع»[٣٣].

فمنهم من قال: إن ثقافة الشعب هي دم وجوده[٣٤].

وعرّفها بعضهم بقوله: إن الثقافة هي محاولتنا الوصول إلى الكمال

(٣١) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٣٤) انظر: مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني، مما يؤدي إلى رقي البشرية[٣٥].

«وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان هناك شبه اتفاق عام بين [علماء الأنثروبولوجيا] على الأخذ بالتعريف الشهير الذي وضعه العلامة تايلور[٣٦] وافتتح به كتابه **الثقافة البدائية** وفيه يقول:

الثقافة... هي ذلك الكلّ المركَّب الذي يشتمل على المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات، والعادات التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في مجتمع»[٣٧].

وبعد عدة سنوات من ظهور هذا التعريف صيغت تعريفات أخرى للثقافة باعتبارها مفهوماً رئيساً في (الأنثروبولوجيا) وقد حلَّل كلٌّ من كروبير وكلاكهون[٣٨] ما يزيد عن مئة وستين تعريفاً كُتبت باللغة الإنكليزية[٣٩]، قدّمها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، والطب النفسي وغيرهم، وأمكنهما تصنيف التعريفات وفقاً لاهتماماتها الرئيسة؛ فهناك تعريفات اهتمت بالحصر والوصف، وتعريفات أخرى تاريخية، وثالثة معيارية، ورابعة ذات طابع نفسي، وخامسة بنائية، ثم أخيراً تعريفات تطورية[٤٠]. وفي ما يأتي نماذج منها:

١ ـ **نموذج التعريف الوصفي**: الثقافة تتضمن كل مظاهر العادات الاجتماعية في المجتمع المحلي، واستجابات الأفراد نتيجة عادات

---

(٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٣٦) تايلور سيراد وارد بيرنت: (١٨٣٢ ـ ١٩١٧م) أنثروبولوجي إنكليزي، ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجيا، أهم كتبه: الثقافة البدائية. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، بإشراف محمد شفيق غربال، ط ٢ (القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢)، ص ٤٨٨.

(٣٧) عاطف وصفي، **الأنثروبولوجيا الثقافية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١)، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٣٨) عالمان أمريكيان مختصان في الأنثروبولوجيا.

(٣٩) ترجم هذا البحث، في: رالف لنتون، مشرف، **الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث**، ترجمه إلى العربية عبد الملك الناشف (بيروت: المكتبة العصرية؛ بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٧).

(٤٠) انظر: محمد عاطف غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩)، مادة (ثقافة ـ Culture).

الجماعة التي يعيشون فيها ومنتجات النشاط الإنساني[٤١].

٢ ـ **نموذج التعريف التاريخي**: تعريف الثقافة بأنها جانب معين من التراث كالتراث الاجتماعي مثلاً[٤٢].

٣ ـ **نموذج التعريف المعياري**: وتعتبر الثقافة في هذا النموذج طريقة متميّزة في الحياة ومثال ذلك: الثقافة هي ذلك الكلّ المتعلق بأسلوب الحياة كما تحدّده البيئة الاجتماعية[٤٣].

٤ ـ **نموذج التعريف النفسي**: ويتميّز بإرجاع الثقافة إلى العمليات السيكولوجية، ومثاله: الثقافة تتكون من الأساليب التقليدية لحل المشكلات وهي تمثّل الاستجابات المقبولة التي حققت نجاحاً، وهي تعبِّر باختصار عن الحلول المألوفة والمكتسبة لهذه المشكلات[٤٤].

٥ ـ **نموذج التعريف البنائي**: ويهتم بالطابع النوعي للثقافة، والعلاقات المتبادلة بين جوانبها، ومثاله: الثقافة هي نسق تاريخي مستمد من الأساليب الظاهرة والكامنة للحياة التي يشارك فيها كل أعضاء الجماعة أو بعضهم[٤٥].

٦ ـ **نموذج التعريف التطوري**: ويهتم هذا الجانب بظهور الثقافة، وعوامل تطورها وتدهورها، ومثاله: الثقافة هي النتاج التراكمي المنقول للسلوك السائد في المجتمعات[٤٦].

وهكذا فكلٌّ يُعرِّف الثقافة بحسب المنهج الذي يدرس به تلك المشكلة، لذا جاءت التعريفات كذلك مختلفة، ولا يزال الاختلاف في تعريفها قائماً[٤٧]، ومن ضمن ما قيل في تعريفها:

أولاً: أن الثقافة هي كل ما يميّز الإنسان عن غيره ويجعله إنساناً.

---

(٤١) انظر: المصدر نفسه.
(٤٢) انظر: المصدر نفسه.
(٤٣) انظر: المصدر نفسه.
(٤٤) المصدر نفسه.
(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) انظر: المصدر نفسه.
(٤٧) انظر: مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ٣٧٠.

ثانياً: أن الثقافة هي كل ما يميّز شعباً عن شعب[٤٨].

وهذا يتّفق مع ما يذهب إليه مالك بشأن تعريف الثقافة، حيث يرى أن مجموع ما قيل فيها من تفسيرات يرجع إلى مدرستين:

الأولى: المدرسة الغربية التي ترى أن الثقافة ثمرة الفكر أي ثمرة الإنسان.

الثانية: المدرسة الماركسية التي ترى أن الثقافة في جوهرها ثمرة المجتمع. فما مفهوم الثقافة لدى كل من المدرستين؟

إن تقسيم المدارس لا يعني وضع حدّ صارم بين الاتجاهين، فالهدف منه مجرد الفصل بين صورتين لموضوع واحد في إطارين مختلفين من أطر الفكر.

فالفكر والمجتمع يمثّلان اليوم الإطارين المألوفين اللذين توضع فيهما ـ هنا وهناك ـ المشكلات الاجتماعية في عمومها، مع أن كل إطار يحوي في داخله اختلافات شخصية بين مفكرين، من دون أن يخرج ذلك عن الاتجاه العام، ومن أجل ذلك يعرض مالك رأي اثنين من كل مدرسة في تعريف الثقافة ليوضِح أثر الإطار العام في تحديد كل تعريف[٤٩].

فمن المدرسة الأولى: الغربية

ـ **التعريف الأول**: «إن الثقافة كلٌّ تتداخل أجزاؤه تداخلاً وثيقاً، ولكن من الممكن أن نتعرّف فيه على شكل بنائي معين، أي أن نتعرف فيه على عناصر مختلفة هي التي تكوِّن الكل.

ففي **المستوى الأول** يوجد مجال العموميات باعتبارها الأرض التي تمتد فيها جذور الحياة الثقافية للمجتمع، وذلك كالدين واللغة، والتقاليد، تلك التي تعتبر المنوال الأساس الذي يحدد نوع العقلية الخاصة بالنموذج الاجتماعي، وهو نموذج شائع في صدر جميع الأفراد المنتمين إلى ذلك المجتمع، يطبع حياتهم بسلوك اجتماعي معين، وهذا

---

(٤٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٤٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

السلوك العام هو المقياس الذي يكشف المواقف الشاذة والاضطرابات وألوان الفساد لدى الشواذ.

والمستوى الثاني... هو مستوى الأفكار الخاصة الناتجة عن التخصيص المهني والتي على أساسها تكون التفرقة بين مختلف الطبقات الاجتماعية.

بيد أن هناك تطوراً في ثقافة مجتمع معين في مجموعها، وهناك نمو في مواريثه التاريخية، وهي حركة ناتجة عن الأفكار الجديدة، وعن التنظيم الصناعي وعن النظريات المستحدثة، والمخترعات، والمكتشفات في الميدان السياسي والاجتماعي والاقتصادي، فهذا **القسم الثالث،** هو الإطار الثقافي الذي يحوط المستويين السابقين، ويؤثر فيهما، بحيث ينسب إلى تأثيره ما يطرأ عليهما من تغيير أو تعديل.

ويحدث هذا التأثير في داخل المجتمع ذاته، كأثر ناتج عن نموه، وعن حياته كما يحدث من خارجه بفعل تبادل المؤثرات بين الثقافات المختلفة، أي بفعل الامتصاص، والامتداد الثقافي»[٥٠].

- **التعريف الثاني**: يفرّق في تعريف الثقافة بين مجالين؛

الأول: الثقافة المادية.

الثاني: الثقافة المتكيفة.

فالمجال الأول يضم الجانب المادي من الثقافة: أي مجموع الأشياء وأدوات العمل، والثمرات التي توجدها.

وأما **المجال الثاني** فيضم الجانب الاجتماعي: كالعقائد، والتقاليد، والعادات والأفكار، واللغة، والتعليم، وهذا الجانب الاجتماعي، هو الذي ينعكس في سلوك الأفراد[٥١].

هذان التعريفان من المدرسة الأولى.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٥١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

أما المدرسة الثانية: الماركسية

ـ **فالتعريف الأول**: ينظر إلى الثقافة باعتبارها انعكاساً للواقع المادي حينما يقول: «إن حياة المجتمع المادية، هي واقع موضوعي، ومستقل عن إرادة الناس أما حياة المجتمع العقلية (Culture)، أي مجموعة الأفكار الاجتماعية، والنظريات والأديان، ونظريات الجمال، والمذاهب الفلسفية (يعني كل ما يحدد الثقافة) فهي كلها انعكاس هذا الواقع الموضوعي»[٥٢].

ـ **التعريف الثاني**: «أن كل ثقافة معينة هي انعكاس من حيث شكل مفهومها لمجتمع معين»[٥٣].

وهنا يبدو جوهر الفكر الماركسي، الذي يرى أن الأفكار انعكاس للمادة، كما يرى ضرورة تطور الثقافة، عن طريق تسوية أطلال الثقافة السابقة، وإقامة الثقافة الجديدة[٥٤].

إن في الآراء السابقة إيضاحاً لاتجاه المدرستين، الغربية، والماركسية في النظر إلى مشكلة الثقافة، وفي كلا الاتجاهين عنصر ضمني مكمل للتعريف، سواء كان ذلك في نطاق تاريخي، هو نطاق الحضارة الغربية، أو في نطاق أيديولوجي هو نطاق الفكر الماركسي.

فالسؤال الذي يرد أمام المفكر الغربي، أو المفكر الماركسي في صورة ما الثقافة؟ يتصل لديهما بفهم واقع اجتماعي معين موجود بالفعل في نطاق تاريخي معين، أو موجود في حيز القوة في نطاق فكري معين أيضاً[٥٥].

فالعنصر الضمني ـ أسلوب الحياة ـ لا يرد في تعريف المدرسة الغربية لأنه عنصر ضمنته الحضارة الغربية، كما لا يرد في التعريف الماركسي عنصر

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٢، نقلاً عن: كونستا نتينوف، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع (بيروت: دار الفارابي، ١٩٥٥).

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣، نقلاً عن: ماو تسي تونغ، **الديمقراطية الجديدة**.

(٥٤) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٣٣.

(٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

السلوك لأنه بالنسبة إليه عنصراً منحته له الأيديولوجية الماركسية[٥٦].

أما إذا وضع السؤال في العالم العربي والإسلامي فإنه يأخذ معنىً آخر مختلفاً تمام الاختلاف، إذ هو يتّصل بإيجاد واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد، فالعالم الإسلامي ـ بحسب رؤية مالك ـ يعاني أزمة أفول حضارته، وإنسان العالم الإسلامي هو إنسان ما بعد الموحدين[٥٧]، ذلك الإنسان الذي يخرج من الحضارة بعد أن انتهت دورة حضارته[٥٨].

لذا فوضع المشكلة مختلف تماماً، والحلول المعروضة لا تُحقّق حل مشكلة الثقافة في العالم الإسلامي، لأن ما توصي به من حلول سيكون ناقصاً، لافتقاده للعنصر الضمني المكمل له في العقل الأوروبي، أو في العقل الماركسي[٥٩]، إذ إن «لِمشكلات الإنسان طبيعتها الخاصة، فهي تختلف اختلافاً كلياً عن مشكلات المادة، بحيث لا يمكن أن تطبّق عليها دائماً حلول تُستَقى براهينها من الخارج»[٦٠] وتلك القاعدة هي التي تفسّر ما يحدث «غالباً في البلاد الإسلامية، حيث الحلول كلها مستعارة من بلاد متحضرة، فلا تُحدِث عندنا التأثير نفسه الذي لها في أوطانها، حتى كأنها تفقد فاعليتها في الطريق بمجرد انفصالها عن إطارها الاجتماعي»[٦١]، ويمكن إيضاح هذا الأمر بالقياس على مناهج الكيمياء ولنفترض أن بلداً ـ أياً كان ـ عرف للمرة الأولى الصيغة الكيميائية للماء.. التي هي: هيدروجين ٢ + أكسجين ١ = ماء.

فهذه الصيغة صحيحة من حيث التحليل، ولكن لنفترض أن أحداً

---

(٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٧) مصطلح «ما بعد الموحدين» يطلقه مالك على المرحلة الأخيرة من مراحل الحضارة الإسلامية حسب رؤيته في تفسير مشكلة الحضارة، فهو يوافق عنده المرحلة التي تتحلل فيها الحياة الاجتماعية، وتعود إلى مرحلة البدائية، فهي مرحلة الأفول، التي يصبح الإنسان فيها خارج نطاق الحضارة. انظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥٨) انظر: مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٩٤.

(٥٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٦٠) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

من الناس قبسها هكذا، ليطبقها في صناعة الماء، فإنه لن يصل إلى شيء، إذ ينقصه عند التطبيق عنصر جوهري هو:

المركّب الذي لم تعبّر عنه الصيغة، ولا يمكن أن تعبر عنه، لأنها من حيث كانت تعبيراً عن علاقات كمية بين عنصري الهيدروجين والأوكسجين، اللذين يكوّنان الماء تُعَدّ صحيحة على وجه الدقة، فهي صحيحة، ولكنها غير قابلة للتطبيق في يد من لا يجد في ذهنه ما يكمّلها.

فجميع أنواع الحلول ذات الصبغة الاجتماعية التي نقبسها عن بلاد أخرى ثبتت لها فيها صلاحيتها، تشبه الصيغة الكيميائية المشار إليها، هي صحيحة في هذه البلاد على وجه التأكيد، ولكنها تقتضي عند التطبيق عناصر مكمّلة لا تأتي معها ولا يمكن أن تأتي معها، من حيث كانت لا يمكن حصرها، ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها، أي لا يمكن فصلها عن روحها.

وإذاً، فلِكي نواجه بطريقة فنية أي مشكلة اجتماعية، ينبغي أن لا يقتصر عملنا على اقتراض الحلول التي تأكدت صحتها خارج بلادنا، إذ إن الصيغة المقتبسة صحيحة بلا أدنى شك ولكن في إطارها الاجتماعي، في محيطها الذي تخلقت فيه في نفخة الروح التي تخيّلتها.

هل معنى ذلك أن ندين كل اقتباس؟

ليس أوهن ولا أضعف من أن نرفض الاستنارة بتجارب الآخرين والإفادة من جهودهم، ولكن بشرط أن نردّ الحل المستعار إلى أصول البلد المستعيرة.

وبعبارة أخرى ينبغي أن نهيىء في بلادنا المحيط اللازم لتطبيق ما نتصور من حلول لمشكلاتنا الاجتماعية.

تلكم هي مشكلة الشروط الأولية، وهي مشكلة تثور أمامنا لا بالنسبة إلى الحلول الجاهزة التي نقبسها من الخارج، بل بالنسبة إلى جميع الحلول التي نتصورها لحل ما يواجه مجتمعنا من مشكلات في مرحلته التاريخية[٦٢].

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٦ ـ ٩٧. وقد حرصت على نقل النص لأهميته في بيان وجهة نظر مالك في طريق حل مشكلة النهضة الإسلامية، وطريقة إقامة العلاقة مع الحضارة الغربية، فالطريق =

فمشكلة الثقافة بالنسبة إلى العالم الإسلامي، لا تنحصر في التعريف، فوضع تعريف حرفي لا يحل المشكلة، ولا بد لتعريفها من إدراكها من جميع جوانبها، لكي يتسنى فهمها باعتبارها واقعاً اجتماعياً، يتحقق من خلال إدراكه التخطيط لتصحيحه.

تفسير الثقافة

إن المنهج الذي قرّره مالك لتحديد الثقافة يتطلّب تفسيرها من حيث: نشأتها وتكوّنها، وتأثيرها، فمن هذا الطريق يمكن تحديدها.

فالثقافة فكرة ذات وجوه كثيرة ينبغي أن نطبّق في تعريفها منهج الشيء المعقّد الذي لا يمكن أن يُدرَك في صورة واحدة، فليس يكفي أن تكون صورتها لدينا مجموعة من الأفكار، أو مجموعة من الأفكار والأشياء على الطريقة الأمريكية، كما لا يكفي أن تكون انعكاساً للمجتمع على الطريقة الماركسية. إنما الواجبَ وقبل كل شيء أن نحدّد السر في تعدّد وجوهها، ومن أجل هذا ينبغي أن تحدّد الأسباب الذاتية الخاصة التي تدفعنا نحن العرب والمسلمين في الظروف النفسية الزمنية التي نحياها إلى أن نضع السؤال الآتي:

ما الثقافة؟[٦٣]

إن الداعي إلى ذلك التساؤل يكمن في أمرين:

الأول: افتقاد العنصر الضمني المكمل لتعريف الثقافة بغياب فعالية المبدأ.

الثاني: انعدام الفعالية على المستويين النفسي والاجتماعي أي بالنسبة إلى الفرد والمجتمع[٦٤].

إن هذا يؤكّد تعريف الثقافة باعتبار تعدّد وجوهها، للتوصل إلى العنصر المفقود من الثقافة، على الرغم من أن تعريفها من هذا الجانب

= هو إنجاز الحضارة على أساس (المركب ـ الإسلام)، وإقامة العلاقة مع الغرب أو الشرق على أساس التفاعل بين الحضارات، لا على أساس العبودية والتبعية.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

سيكون باعتبار جوانبها المتعددة، بحث تعرف بأنها علاقة متبادلة؛ هي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة في المجتمع بسلوك الفرد.

فصياغة التعريف تتطلب النظر إلى المشكلة في اتجاهات ثلاثة:

الأول: عناصره النفسية (سلوك الفرد).

الثاني: عناصرها الاجتماعية (أسلوب الحياة في المجتمع).

الثالث: العلاقة المتبادلة بين العناصر التي تحدّد سلوك الفرد بأسلوب حياة المجتمع، وأسلوب حياة المجتمع بسلوك الفرد[٦٥].

وتحليل مالك لمشكلة الثقافة بإرجاعها إلى تلك العناصر هو انطلاقاً من رؤيته باعتبار المشكلات ترجع إلى مشكلة أساسية هي مشكلة الحضارة، وبالتالي فهي مشكلة نفسية زمنية، ومشكلة الثقافة هي في حقيقتها لب مشكلة الحضارة[٦٦] وبالتالي فلا بد عند تفسيرها من مراعاة أمرين أساسيين:

الأول: أساس الحضارة أو المبدأ الذي ينطلق على ضوئه مجتمعٌ ما في إقامة حضارته.

الثاني: المرحلة التاريخية للمجتمع التي تمر بها حضارته[٦٧]، إذ الحضارة في نظرية مالك تمر بمراحل ثلاث، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

إن تعريف الثقافة بأنها علاقة متبادلة بين أسلوب الجماعة وسلوك الفرد، ليس فيه تفسير لتلك العلاقة، فكيف يتمّ هذا التبادل؟ ومن المحرّك له، هل هو الفرد؟ أم الجماعة؟

إن المدارس التي تعرِّف الثقافة تختلف في تقديم أي من الطرفين، بحسب رؤيتها في التعريف بأنها فلسفة الإنسان أو فلسفة المجتمع، فكل

---

(٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

مدرسة تنزع إلى تقديم العنصر الذي يتفق والإطار الفكري الذي تتحرك في نطاقه.

فالاختلاف في الآراء راجع إلى تفسير العلاقة المتبادلة لدى كل طرف وتفسيرها بهذا الشكل لا يقدّم حلاً للمشكلة، بل هو ترجيح لأحد الطرفين على الآخر.

فكيف السبيل إلى تفسير العلاقة المتبادلة، وبالتالي تفسير مشكلة الثقافة؟

إن دراسة ظاهرة التثقيف في مرحلتها الحركية يصعب معها تفسير الأول منهما ولا بد لتفسيرها من تصور العملية في **مرحلتين متميزتين**:

الأولى: المرحلة الساكنة. **والثانية**: المرحلة المتحركة.

فالنظر إلى العملية في المرحلة الأولى يمكن بواسطته تحديد السبب المحرك لظاهرة التثقيف[٦٨].

فالمجتمع في بداية مرحلته التاريخية لا يطرأ تغيير على عالم أشيائه، وإنما التغيير يمس عالم الأفكار إذ يبدأ في تأسيس عالم ثقافي جديد، تُسخَّر فيه الأشياء من أجل الأفكار[٦٩]، التي تؤدي دوراً وظيفياً في الفترة التي يدخل فيها مجتمع ما إلى التاريخ، مبتدئاً حضارته[٧٠].

فالنشاط الاجتماعي والثقافي لفكرةٍ ما مرتبط في الواقع ببعض الشروط النفسية والاجتماعية، التي من دونها تفقد الفكرة فعاليتها، إذ الفعالية تختلف في الزمان والمكان؛ فيكون للفكرة فعالية عند وجود المناخ النفسي والاجتماعي للتمثّل والإبداع، وتفقد الفكرة فعاليتها إذا فقد ذلك المناخ، فتأثير الفكرة مرتبط بمستوى الحضارة في المجتمع[٧١].

ومن أمثلة ذلك تراث ابن خلدون، فقد ظهر في العالم الإسلامي، ولم يُسهِم مع ذلك في تقدمه العقلي أو الاجتماعي، لأن هذا التراث في

---

(٦٨) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٣٩ و٤٣ ـ ٤٤.

(٦٩) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة محمد علي عبد العظيم (القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧١)، ص ٤٥.

(٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٧١) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

ذلك العصر كان يمثِّل فكرة لا صلة لها ـ إطلاقاً ـ بالوسط الاجتماعي.

وليس الفكر وحده هو الذي يفقد فاعليته الاجتماعية، بل إن ذلك يحصل للشيء أيضاً، فيفقد الشيء معناه الثقافي، بانعدام المناخ النفسي والاجتماعي للإبداع، ومثال ذلك: التفاحة التي سقطت على رأس نيوتن[٧٢]، فاكتشف قانون الجاذبية، إن تلك التفاحة لو سقطت على رأس جده لم تَعْنِ بالنسبة إليه شيئاً[٧٣].

إن هذا الأمر يؤكد أثر الإطار الاجتماعي في تحديد مشكلة الثقافة، إذ هو الذي يشكل المناخ الثقافي الذي يعيش في إطاره الفرد، ويتأثر به، وبحسب المرحلة الزمنية يكون تأثر الفرد، وينعكس ذلك في تكوينه وسلوكه، من حيث الفعالية وعدمها، فحينما يكون المجتمع في بداية حركته التاريخية يكون مندفعاً إلى تحقيق مثله الأعلى، فيؤثر في أفراده بما يمدّهم به من فعالية تستند إلى ذلك المثل الأعلى إذ هو السر في فعالية الفرد، ويفسَر بأنه علاقة عضوية تربطه بعالم الأفكار والأشياء والأشخاص[٧٤]، يحدد وجودها فعالية الفرد أو لا فعاليته، ويمكن إيضاح ذلك عن طريق المثال:

فالشخصان اللذان يُنسَب كل منهما إلى مجتمع معين، تكون فاعلية كل منهما حسب المرحلة الزمنية التي يعيشها مجتمعه[٧٥]، «فمن الملاحظ أن طالب الطب المسلم الذي يذهب لتلقي علومه في إحدى العواصم الأوروبية يحصل على [المؤهل نفسه] الذي يحصل عليه زميله الإنكليزي مثلاً، بل إنه كثيراً ما يتفوق عليه إذا ما كان أكثر استعداداً وذكاءً، لكنه لا يحصل غالباً على فاعليته، أي طريقة سلوكه وتصرفه أمام مشكلات الحياة الاجتماعية.

وليس لدينا سوى وجه واحد لتفسير هذا الاختلال، هو أن الفاعلية

---

(٧٢) نيوتن: (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧م)، فيزيائي إنكليزي، عمل أستاذاً في جامعة كامبردج، من أعظم علماء القرن الثامن عشر في الفيزياء والرياضيات، وضع قانون الجاذبية، وقوانين الحركة. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٨٧٢.

(٧٣) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٤٦، ٤٧.

(٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

الاجتماعية لا علاقة لها بمنهج الكلية، وإنما تعتمد بصفة عامة على أسلوب الحياة في مجتمع معين»[٧٦].

إن هذا يبيّن أثر الإطار الاجتماعي على الفرد، ولكن كيف تتم العلاقة بين الفرد والمجتمع؟

لبيان الكيفية التي يتم بواسطتها التفاعل بين الفرد ومجتمعه، يلجأ مالك لمثال من الناحية المادية يقرّب به صورة انتقال العلاقة؛ فالفرد ينمو من الناحية المادية في مجال حيوي يحوي العناصر اللازمة لنموه، وبناء الجسم يكون بذوبان العناصر اللازمة لبنائه في كيانه العضوي، بواسطة عمليات الهضم والتمثيل ودوران الدم والتنفس، إلى غير ذلك مما يتم بناؤه العضوي.

«فلو جاز لنا من الوجهة الحيوية أن نفسر هذه العمليات على أنها تعبير عضوي عن الحياة، فإن هذه بدورها يمكن أن تفسر على أنها صلة بين الفرد وبين الوسط الذي [ينمو] فيه وجوده المادي، إذ إن هذه العمليات ليست في الواقع سوى أشكال متنوعة لعلاقته بالمجال الحيوي، ولقد يقودنا هذا التصور إلى عالم آخر يستمد منه الفرد ما يلزمه من عناصر النمو، لا لكيانه المادي، بل لكيانه النفسي.

والثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم، أي بالمجال الروحي (Noosphere) الذي [ينمو] فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة الاتصال بذلك المناخ.

فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي [فإنه يموت] موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي، فإنه يموت موتاً ثقافياً.

فالثقافة إذاً ـ إذا ما رددنا الأمور إلى مستوى اجتماعي ـ هي حياة المجتمع التي من دونها يصبح مجتمعاً ميتاً»[٧٧].

وفي المثال السابق عن الطالب المسلم والطالب الإنكليزي يبدو أثر

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

اختلاف الثقافة على كل منهما، مع اتفاقهما في نوع الدراسة ممّا يؤكد أثر العلاقة المتبادلة التي تتم في مجال ثقافي معين على الفرد. ويمكن أن يلحظ ذلك بالنسبة إلى مجتمع واحد، في مرحلة معينة «فلدى ميلاد المجتمع الإسلامي مثلاً كانت ثقافة هذا المجتمع جد متجانسة، متحدة الطابع عند الخليفة [وأي فرد من أعضاء ذلك المجتمع] وذلك يتجلى في موقف عمر (رضي الله عنه) عندما خطب في المسلمين غداة توليه الخلافة فقال قولته المشهورة: (أيها الناس من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه). وكان الرد على هذه المقولة [من أحد الحاضرين]: (والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا).

هذا الحوار الفريد كان يطبع بطريقة رائعة أسلوب الحياة في مجتمع اتحدت فيه حركات الفكر، والعواطف، ودوافع العمل،... فالواقع أن عمر (رضي الله عنه) في قولته تلك كان متجهاً [نحو] المجتمع الإسلامي، وأن الذي أجابه إنما هو ذلك المجتمع على لسان [أحد الحاضرين].

وهكذا نرى بطريقة مباشرة العلاقة المتبادلة بين الجانب النفسي والجانب الاجتماعي في رجلين، كان موقفهما انعكاساً لأسلوب الحياة من ناحية، وتعبيراً عن سلوك معين خاص بالمسلم في ذلك العصر من ناحية أخرى.

وفي الوقت ذاته يُظهِر هذا التشابه الحدود الروحية للمجتمع، حين يرسم داخل هذه الحدود معالم ثقافة محددة»[٧٨]، تنتقل إلى الفرد بطريقة لاشعورية ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ ويؤكد هذا الأمر المقاييس الذاتية لدى الفرد التي تدل على امتداد الثقافة في أعماقه، وتحديدها لمواقفه وسلوكه.

فالمقاييس الذاتية التي يحكم بها الفرد على الأشياء بالقبح أو الجمال وبالخير أو الشر، وتحدد بالتالي سلوكه الاجتماعي بشكل عام، كما تحدد مواقفه أمام المشكلات قبل أن يستخدم عقله في التصرف بإزاء ما يواجهه، تكشف عن جانبين:

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

أولاً: تحديد وظيفة العقل إلى درجة معينة.

ثانياً: الكشف عن مدى فاعليته الاجتماعية في مجتمع معين بالنسبة إلى مجتمع آخر.

فهي تحدد الجانبين معاً، السلوك الفردي، وأسلوب الحياة في مجتمع ما فيمكن بناءً على ذلك تحديد خاصية الثقافة وحدودها.

فالثقافة هي التي تفسر الفروق بين الأفراد والمجتمعات من حيث السلوك وأسلوب الحياة، فحين يختلف سلوك فردين من مجتمعين مختلفين في الثقافة فإن تفسير ذلك الأمر يرجع إلى الثقافة التي ينتمي إليها كل واحد منهما، كما سبق التمثيل على ذلك بالطالب المسلم، والطالب الإنكليزي[٧٩].

وكذلك «الفروق المنطبعة في أسلوب الحياة في مجتمعين، تفصل بينهما حدود ثقافية، حتى ولو كانا يعيشان في مكان واحد، كجالية صينية مثلاً في نيويورك ومجتمع نيويورك نفسه.

فتكوين هذه المقاييس يُعتبر إذاً أهم أساس في ثقافة المجتمع، والطريقة التي ينقل بها هذا المجتمع إلى كل فرد ـ راعياً أو طبيباً ـ تراث هذه المقاييس الذاتية ـ في صورة عقائد وتقاليد وأعراف وعادات ـ هذه الطريقة تمثل جانباً جوهرياً في ظاهرة التثقيف»[٨٠].

«فالفرد يختارها للبناء على عملية واعية يجريها عقله وتفكيره، فمثل هذه العملية غير متوقع لدى الراعي، ولا يمكن تصوّرها عند الطفل، وإنما هو يستنشقها في محيط حياته، وفي مجاله الروحي الذي يحوط وجوده المعنوي، كما [يستنشق] الأوكسجين في مجاله الحيوي، الذي يحوط وجوده المادي»[٨١].

فالصلة الثقافية هي التي تمنح الأشياء معانيها، ومن دونها يصبح

---

(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الشيء غير مُجدٍ أو لا معنى له، «ففي الإطار الثقافي يحدّثنا الشيء بما فيه من مادة بلغة موضوعية تهم الكيميائي أو التاجر، كما يتحدث بما انطوى عليه من روحٍ بلغة ذاتية تؤدي إلى روح الطفل والشاعر والموسيقي والمخترع رسالة ملغزة، قد ينكشف مضمونها في إحدى لحظات فقدان الشعور.

وبذلك نستطيع أن نفهم أن شيئاً ما قد يموت بصورة ما إذا ما قطع عن وسطه الثقافي المعتاد، إذ إن لغته خارج هذا الإطار تفتقد معناها. ولنأخذ مثلاً صاروخاً كونياً يقترب من بعض الكواكب التي تسكنها مخلوقات متخلفة، فمن الواضح أن هذا الصاروخ وهو شيء يفقد كل معنى خارج إطاره الثقافي»[٨٢]، كما إن الأفكار نفسها تعد ميتة إذا وجدت في إطار لا يفيد منها ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ بالنسبة إلى مقدمة ابن خلدون في مجتمع ما بعد الموحدين[٨٣].

ومن هنا تبدأ أهمية الصلة الثقافية التي تمنح الأفكار والأشياء قيمتها الذاتية والموضوعية في إطار اجتماعي معين[٨٤].

المدرسة والثقافة

إن المدرسة ذات صلة وثيقة بتفسير الثقافة، لذا آثرت أن أعرضها هنا لأبيِّن وجهة نظر مالك ـ رحمه الله ـ في علاقة المدرسة بالثقافة.

فالمدرسة كما يرى مالك نوعان:

النوع الأول

المدرسة الحضارية التي تنشأ في ظل الأديان، وتحمِّل تلاميذها أمانة الرسالة لتبليغها إلى العالم.

وهذا المفهوم هو المعنى الأصيل للمدرسة ـ في نظر مالك ـ حيث يقول: «ينبغي.. أن نعيد النظر في المدرسة، وأن لا ننظر إليها من زاوية

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٨٣) تقدم ذلك في ص ٣٩٣.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

التجهيز كما يُنظر إليها عادة؛ فالمدرسة ليست المكان المجهز بمقاعد، وبما يكتب عليه، وسبورة نكتب عليها الحروف الأبجدية، أو المعادلات الرياضية فحسب، بل هي قبل ذلك، المعبد الذي يستشعر فيه الضمير بالقيم التي تكوِّن تراث الإنسانية.

... وما كان هدى محمد (ﷺ) بين أصحابه إلا مدرسة بلغت إلى العالم حضارة جديدة.

فبقدر ما تستعيد المدرسة معناها الأصيل، تستطيع القيام بدورها الثقافي، وبالتالي دورها السياسي، إذ السياسة حينئذٍ تكتسب بغداً وطنياً وعالمياً بفضل ما تهب لها الثقافة من تفتّح على القيم التي اكتسبها الفكر الإنساني عبر الآلاف من السنين[٨٥].

النوع الثاني

المدرسة التي أشار إليها مالك بحديثه عن ضرورة إعادة النظر في معنى المدرسة، أي المدرسة التي تُعنى بالتعليم من دون التربية، فهذه المدرسة لا تُنشىء الثقافة، ولا تستطيع تغيير المجتمع، وهي لا تعدو كونها عاملاً مساعداً في تكوين الثقافة، ويتّضح ذلك في ضوء المثل الذي سبقت الإشارة إليه في الفارق بين الطالب المسلم والطالب الإنكليزي في مجال السلوك.

كما إن ذلك بالنسبة إلى مالك تجربة مُحَسة في الواقع الجزائري؛ إذ إن النخبة المثقّفة في الجزائر التي تلقّت تعليمها في المدرسة الأوروبية، لم تستطع اكتساب الفاعلية التي يتميز بها الأوروبي، مما يؤكّد ما ذهب إليه مالك من أن المدرسة بصورتها المعاصرة لا تمنح السلوك، وإنما تقدّم الجانب العلمي فقط.

وفي هذا يتجلّى أمران:

الأول: أن الثقافة راجعة إلى البيئة، وليست إلى المدرسة، وفي ذلك تأكيد للتفسير السابق.

---

(٨٥) مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٧٨.

الثاني: أن فعالية الفرد ذات ارتباط بثقافته، وهذا يستدعي إيضاح العلاقة بين الثقافة والفعالية(٨٦).

الثقافة والفاعلية

إن الفاعلية ذات ارتباط تام بالثقافة ـ كما ورد ذلك خلال الكلام عن تفسير الثقافة ـ وسوف أبيِّن هنا رؤية مالك لتلك القضية، والزاوية التي يتناول منها مشكلة الفاعلية في المجتمع، ولتحديد ذلك يحسن التقديم له ببيان السرّ في اختلافها بالنسبة إلى الفرد، والمجتمع.

ـ فكيف يكون الفرد فعالاً في وقت من دون آخر؟

يرى مالك أن الإنسان له جانبان، أو كما يقول يحوي معادلتين:

الأولى: معادلته باعتباره كائناً طبيعياً، خلقه الله عزّ وجلّ ووضع فيه تكريمه وهذه المعادلة لا تتغير عبر التاريخ، إذ الإنسان منذ خلقه الله عزّ وجلّ وهو على هذه الهيئة المعهودة، من حيث الصورة والتكوين العضوي.

الثانية: معادلته باعتباره كائناً اجتماعياً، وهذه المعادلة هي التي تتغير عبر التاريخ، وهي التي تظهر بواسطتها ميزة الفاعلية، بحيث يختلف وضعه في الزمان والمكان، أو تعلو مكانته الاجتماعية أحياناً، وتهبط أخرى(٨٧).

فدراسة فعالية الإنسان إنما تكون من زاوية معادلته الاجتماعية، التي تعكس أثر المجتمع في تكوينه وفعاليته، «فحياة الشخص قبل أن تكون منوطة بذاته الخاصة، وبموهبته الشخصية هي منوطة أولاً وقبل كل شيء بصلته بمجتمع معين»(٨٨)، فمصدر العقبات التي تعترض الفرد هو المجتمع، وليس التكوين الخاص، ففي المجتمع المتحضّر تكون الضمانات الفردية مهيأة لكل شخص مهما كانت قيمته، أما في المجتمع

---

(٨٦) انظر: مالك بن نبي، **آفاق جزائرية**، ترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين؛ قدّم له محمود شاكر (الجزائر: مكتبة النهضة، [د. ت.])، ص ٩٠ و٩٦ ـ ٩٧.

(٨٧) انظر: مالك بن نبي، **تأملات**، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ٣٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

المتأخر فالضمانات مفقودة، ولا يمكنه تقديمها لأن الحياة تتكامل باعتبارها كلاً واحداً، ولا يمكن للمجتمع أن يتحمّل مسؤوليته هنا، ووسائله في مجالٍ آخر قصيرة.

وعلى هذا ففعالية الفرد تختلف بحسب المرحلة الزمنية لمجتمعه؛ فهو إما أن يكون قبل الحضارة، وإما أن يكون في مرحلة الحضارة، وإما أن يكون خارج الحضارة.

وكل مرحلة تختلف عن الأخرى تمام الاختلاف كما يرى مالك بن نبي[٨٩].

ـ أما من ناحية المجتمع

في الحديث عن فاعلية الفرد أشرت إلى ربط مالك لتلك القضية بفاعلية المجتمع نفسه الذي يمر هو الآخر بمراحل تكون فعاليته في أشدها، وأحياناً يفقد تلك الفاعلية.

فبماذا يفسر ذلك الأمر؟

يرى بعضهم أن مشكلة الفاعلية تفسر بالناحية العنصرية، أي أن عنصراً ما يكون متفوقاً دائماً، وعنصراً آخر لا يمكن إلّا أن يكون متخلفاً، ولكن تلك النظرية منقوضة بالواقع التاريخي، الذي يدل على اختلاف فاعلية عنصر ما في مرحلتين من تاريخه، مما ينفي صحة التفسير العنصري[٩٠].

فما السر في فاعلية المجتمع؟

يرى مالك أن ارتقاء الإنتاج الاجتماعي لمجتمع ما، وزيادة نشاطه يخضع «لقانون هو: أن الفاعلية تنمو تدريجياً مع تعقّد المصلحة، أي أن الإنتاج الاجتماعي يرتقي بقدر ما يكون النشاط الفردي موجّهاً لسد حاجات غير فردية. أو بعبارة أخرى بقدر ما يكون موجّهاً لمصلحة عامة، فإذا كانت المصلحة هي التي تفسّر لنا الفاعلية، فما هي

---

(٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١، وبن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

المؤثرات التي تختلف باختلاف المصلحة في عصور مختلفة أو في مجتمعات مختلفة؟»[٩١].

لو تناولنا ذلك في نطاق المجتمعات المعاصرة لتبيَّن لنا أن ثمة اختلافاً في مفهوم المصلحة، يناسب وضع كل مجتمع، باعتبار تقدّمها أو تخلفها.

فحين تُعرَّف المصلحة العامة في المجتمع المصنع بأنها تلك التي تمد الفرد بالضمانات الاجتماعية في حدود معينة، بمعنى أن طاقة كل فرد يعيش في ذلك المجتمع مسخَّرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة لمصلحة عامة، وهذا يؤدي إلى أن يتكفّل المجتمع للفرد بضمانات اجتماعية في مختلف مراحل حياته.

فهي في المجتمع المتخلّف لا تحمل ذلك المعنى، لأن هذا المجتمع لا يستطيع أن يقدّم إلى الفرد الضمانات اللازمة فإنتاجه غير كافٍ لذلك. وبناءً عليه فالفاعلية في المجتمع الأول أكبر منها في المجتمع الثاني.

وهذا الأمر يبيِّن الفارق في مجال الفاعلية بين مجتمعين، ولكنه لا يفسرها، فبم تفسر هذه الظاهرة؟

يرى مالك أن المجتمع المصنع يذهب إلى تفسيرها بناء على منطلقاته الأساسية؛ فالمجتمع الرأسمالي يفسرها بالتنافس والصراع الفردي، أما المجتمع الاشتراكي فيفسرها بالمصلحة العامة.

ولا يقر مالك هذه الرؤية في تفسير الفاعلية، بل يرى أن السبب الحقيقي لهذه الظاهرة يرجع إلى الناحية النفسية، ويعتمد في ذلك على تحليل الطاقات الاجتماعية نفسها، لاكتشاف سر فاعليتها[٩٢].

فهو يقول: «إذاً علينا الخروج من هذا المأزق، بإعادة النظر في القضية، قضية الطاقات الاجتماعية، فنتساءل عن مفهومها في حقيقة الواقع الاجتماعي.

---

(٩١) بن نبي، **تأملات**، ص ٣٣.

(٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

إننا إذا حلَّلناها إلى عناصرها الأولية البسيطة، نجدها تنحصر في عناصر ثلاثة: اليد، والقلب، والعقل، لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها، والعملية الاجتماعية نفسها لا تخرج عن هذه العناصر الثلاثة: فكل طاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب، ومن مبررات وتوجيهات العقل، ومن حركات الأعضاء. فكلّ نشاط اجتماعي مركَّب من هذه العناصر، والفاعلية تكون أقوى في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع، وأَقْوَم التوجيهات، وأنشط الحركات»[٩٣].

وهذه الفاعلية تختلف من مجتمع إلى آخر، كما إنها تختلف في المجتمع نفسه خلال مرحلتين تاريخيتين[٩٤].

فإذا كانت «المبررات هي التي تحرّك الطاقات الاجتماعية وتوجِّهها إلى مستوى أعلى من مستوى الحيوان الذي يحيا حياة فردية، وهي التي تدفعها إلى مستوى مصلحة الآخرين، فإن فكرة الفاعلية أو التوتر تمس الواقع الاجتماعي في كل الظروف، بحيث يضعها كل مجتمع أو لا يضعها وراء أعماله وسلوكه، فالتوتر حالة نفسية اجتماعية دل التاريخ على أنها تنشأ في ظروف معينة، ثم تزول في ظروف أخرى، وأن المبررات هي التي تكوِّن الدوافع الإنسانية التي تدفع النشاط إلى أعلى قمة»[٩٥].

إن هذا التفسير لظاهرة الفاعلية بشكل خاص، والثقافة بوجه عام يربطها بالدين الذي هو مصدر المبررات ـ كما سبق بيان ذلك في الفصل الأول ـ وهذا انطلاقاً من رؤيته التي تفسر قيام الحضارات بظهور الدين.

فالدين هو السبب في حركة أي مجتمع، وهو المنشىء لعالمه الثقافي، المحرك لفاعليته، بحيث تكون الفاعلية في أعلى صورها، في الوقت الذي يقترب فيه المجتمع من تجسيد مبادئه في عالم الواقع، وتقل الفاعلية بحسب الافتراق بين النموذج المثالي والواقع، إلى أن تنتهي إلى الأفول[٩٦].

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٩٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٩٦) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤١ و٤٦.

لا يرى مالك ـ كما أشرت إلى ذلك ـ فائدة من التعريف الحرفي للثقافة، والسبيل الصحيح عنده هو إدراك الثقافة، وفهمها باعتبارها واقعاً اجتماعياً، والتخطيط لها بناء على ذلك الفهم.

ولذا فهو يتناول تعريف الثقافة من ناحيتين:

الناحية الأولى: في ضوء تفسيرها، باعتبارها واقعاً تاريخياً.

الناحية الثانية: في ضوء وظيفتها في البناء، باعتبارها منهجاً تربوياً[٩٧].

ـ فهي ـ باعتبارها واقعاً اجتماعياً ـ «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه»[٩٨].

فالثقافة: بيئة مكونة من الألوان والأصوات والأشكال والحركات والأشياء المأنوسة والمناظر والصور والأفكار المتفشية في كل اتجاه.

فهي بيئة تمارس مفعولها على الراعي والعالِم (على حد سواء)، وهي الوسط الذي يتشكل داخله الكيان النفسي للفرد، بالصورة نفسها التي يتم بها تشكّل كيانه العضوي داخل مجال الجو الحيوي الذي ينتظمه.

فنحن لا نتلقى الثقافة[٩٩]، وإنما نتنفسها ونتمثلها بالطريقة نفسها، والتي يتم بمقتضاها تنفسنا وتمثلنا لأوكسجين الهواء[١٠٠].

فهي «الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين، وسلوك الفرد فيه بطابع خاص يختلف عن الطابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»[١٠١].

---

(٩٧) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٣٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٩٩) يريد مالك بذلك تأكيد أن الثقافة ذات علاقة بالإطار الاجتماعي كله وليست المدرسة وحدها هي التي تقوم بوظيفة الثقافة، إذ المدرسة لا تعدو كونها عاملاً مساعداً في تكوين الثقافة، كما تقدم بيان ذلك.

(١٠٠) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٠١) بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٣.

ويرتكز هذا التعريف للثقافة على أساس رؤية مالك ـ رحمه الله تعالى ـ لمشكلة الحضارة، باعتبار قيامها على أساس مبدأ معيّن يميِّزها عن غيرها من الحضارات وتشكل تجسيده في التاريخ بحسب مرحلتها، باعتبار مرورها بمراحل في التاريخ وذلك يحتم بالتالي مراعاة الأمرين عند تحديد الثقافة أو التخطيط لها.

«فهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدّد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارةً معينةً، والذي يتحرّك في نطاقه الإنسان المتحضّر، وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي مقومات الإنسان، ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعاً في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب، التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات»[١٠٢].

إن هذا التفصيل في تركيب التعريف يكشف عن العنصر المحرّك للثقافة المحقق لفاعليتها، وهو المبدأ، وقد أشار إليه مالك بقوله في النص السابق: مع أخذنا في الاعتبار... إلخ.

وبناء على ذلك يمكن أن نعيد تصنيف العناصر التي تتكون منها الثقافة كما يأتي:

١ ـ عناصرها النفسية (سلوك الفرد).

٢ ـ عناصرها الاجتماعية (أسلوب الحياة في المجتمع).

٣ ـ العلاقة المتبادلة بين هذه العناصر التي تحدّد سلوك الفرد بأسلوب حياة المجتمع، وأسلوب حياة المجتمع بسلوك الفرد[١٠٣]، من طريق تقويم الأخطاء من حيثما أتت، ومهما يكن مصدرها[١٠٤].

٤ ـ المبدأ أو المثل الأعلى، ففاعلية العناصر الثلاثة السابقة تتحقّق بقدر ما يكون تجسيده في الواقع، وتقل الفاعلية بقدر ما يختل تجسيده في الواقع.

---

(١٠٢) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٧١.

(١٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٠٤) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٠٧.

ومالك ـ رحمه الله ـ لم يذكر العنصر الرابع، تمشياً مع منهجه في تناول الدين في التاريخ، أو بحسب تحققه من الزاوية النفسية والاجتماعية، ووفق السنن الحاكمة لتطور المجتمعات وتدهورها، بغض النظر عن صحة المبدأ وسلامته.

فهو إنما يلاحظ أثر المبدأ أو فاعليته في التاريخ، فيكون المبدأ على هذا المنهج داخلاً ضمناً في العناصر الثلاثة السابقة، باعتباره الأساس في الحركة، فالواقع الحي هو تجسيد للمبدأ.

إن هذا المنهج يكشف عن سر الفاعلية لدى المجتمعات بإطلاق، أي بغض النظر عن غاية تلك الفاعلية، فهو تحديد شامل لكل الثقافات، إذ إن كل ثقافة تتشكل من العناصر الأربعة السابقة والتمييز بين الثقافات يكون بمبدئها الذي بواسطته تتحدّد الثقافة، وتأخذ وجهة معينة.

وتحديد الثقافة الإسلامية بناء على ذلك، سيمكِّننا من تمييزها عن غيرها من الثقافات الأخرى، بحيث يكون التخطيط لها منطلقاً من مبدئها، ومنسجماً مع الغاية منها.

فإذا كانت الثقافة الغربية هي ثمرة الإنسان، والثقافة الماركسية ثمرة المجتمع فإن الثقافة الإسلامية هي ثمرة الإسلام، الذي هو نموذجها المثالي وهذا التحديد أمر أساس؛ إذ هو يجلي الفرق بين الثقافة الإسلامية الربانية، التي تتأسس على الإيمان بالله عزّ وجلّ، وتحقيق الخلافة في الأرض من قبل الفرد والمجتمع والثقافات الوضعية، التي تتأسس على الكفر بالله سبحانه وتعالى، وتأليه الإنسان في الأرض.

فالوظيفة الأساسية للثقافة الإسلامية هي: تحقيق خلافة الله في الأرض في النفس والمجتمع، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾؛ ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون**﴾[١٠٥]، وسبيل ذلك الإسلام ﴿**قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينّكم مني هُدى فمن تبع هُداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[١٠٦] والاتباع الحق للهدى؛ هو

(١٠٥) **القرآن الكريم**: «سورة البقرة،» الآية ٣٠، و«سورة الذاريات،» الآية ٥٦ على التوالي.

(١٠٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٨

الاتباع المبرِىء من الشبهات، والشهوات، المتضمن التصديق بالهدى، والعمل به، وأي نقص في ذلك أو خلل هو قصور عن الاتباع الحق، متضمن لشيء من الباطل بحسبه(١٠٧).

في ضوء هذا ينبغي أن نحدّد الثقافة الإسلامية من زاويتين:

الأولى: الزاوية النظرية أو النموذج المثالي باعتبار مصادرها المقدسة، وهي على هذا الاعتبار(١٠٨) الدين الإسلامي، باعتباره منهج حياة للفرد والمجتمع، تتحقق باتباعه خلافة الله في أرضه، في النفس والمجتمع.

الثانية: الزاوية العملية التطبيقية باعتبار تطبيقه في التاريخ

وهي على هذا الاعتبار الصورة التي يتم بها اتباع الدين الإسلامي، باعتباره السابق.

وهذه الصورة تختلف باختلاف العصور، فتكون الصورة صادقة إذا تطابقت مع النموذج المثالي، ويقل صدقها بحسب اختلافها مع ذلك النموذج الأصيل وهنا يكمن السر في اختلاف فعالية المسلم، ومجتمعه في مراحل التاريخ.

وهذا التحديد للثقافة الإسلامية يضطرنا إلى إعادة النظر في أمرين:

الأمر الأول: تحديد مفهوم الفاعلية

فالفاعلية من هذا المنطلق ليست هي مستوى إنتاج المجتمع، أو توتره بإطلاق وإنما التوتر المرتبط بغائية معينة هي العبودية لله عزّ وجلّ، إذ هي الحاكمة لجميع أعمال الأفراد والمجتمعات، والمؤطرة لها؛ فالفاعلية بإطلاق يدخل فيها فاعلية المجتمعات (اللادينية) وغيرهم من أصحاب الباطل، فجميع الجهود الفعالة من قبل هؤلاء يطلق عليها

---

(١٠٧) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٠.

(١٠٨) يمكن تعريف علم الثقافة الإسلامية على هذا الاعتبار بأنه: العلم الذي يدرس الدين الإسلامي باعتباره منهج حياة للفرد والمجتمع، تتحقق باتباعه خلافة الله في الأرض، كما يمكن تعريفه بأنه: علم خلافة الله في الأرض، أو علم فقه الدين.

فاعلية، والمميز لكل منها هو مبدؤها، فهناك فاعلية تؤدي لسعادة ظاهرية في المجال المادي فقط، ولكنها عاجزة عن تقديم السعادة من زاويتها الداخلية أو النفسية، وهذه فاعلية أصحاب الباطل، وثمة فاعلية أخرى تحقق الأمرين معاً في تناسق تام، وتلك الأخيرة هي فاعلية أتباع الهدى حسب الاتباع الحق، وهم الفريق الرابح من جنس الإنسان ﴿**والعصر. إن الإنسان لفي خُسر. إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾[١٠٩]، فمعيار الفاعلية الحق هو بقدر ارتباطها بالإيمان بالله، وتجسيد ذلك الإيمان في الواقع، «فالعمل الصالح هو الثمرة الطبيعية للإيمان، والحركة الذاتية التي تبدأ في اللحظة التي تستقر فيها حقيقة الإيمان في القلب، فالإيمان حقيقة إيجابية متحركة، ما إن تستقر في الضمير حتى تسعى بذاتها إلى تحقيق ذاتها في الخارج في صورة عمل صالح، هذا هو الإيمان [بالدين الحق] لا يمكن أن يظل خامداً لا يتحرك، كامناً لا يتبدى في صورة حية خارج ذات المؤمن، فإن لم يتحرك هذه الحركة الطبيعية فهو مزيف أو ميت، شأنه شأن الزهرة لا تمسك أريجها فهو ينبعث منها انبعاثاً طبيعياً، وإلّا فهو غير موجود»[١١٠].

أما الفاعلية في المجتمعات المنحرفة فليست هي المعيار[١١١]، بل قد تكون سبب الهلاك، بسبب إمدادها للإنسان في طغيانه، وركونه لذاته، وقوته، وكفره بالله عزّ وجلّ، لذا فقد حذر الله عزّ وجلّ من قلب المفاهيم، وتصور السعادة في النطاق الأرضي بالانقطاع عنه عزّ وجلّ، وضرب الله سبحانه وتعالى المثل بأقوام كانوا في غاية الفاعلية، والعمران، ولكنهم فعلوا ذلك في إطار الكفر بالله عزّ وجلّ، فما أغنى عنهم ذلك من الله من شيء ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد. التي لم يخلق مثلها في البلاد. وثمود الذين جابوا الصخر بالواد.**

(١٠٩) **القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

(١١٠) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ٧ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١)، ج ٨، ص ٦٥٦.

(١١١) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق محمد سيد الكيلاني، ٢ ج (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٧٢.

وفرعون ذي الأوتاد. الذين طغوا في البلاد. فأكثروا فيها الفساد. فصب عليهم ربك سوط عذاب. إن ربك لبالمرصاد﴾(١١٢)، وقال الله عزّ وجلّ: **﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾**(١١٣).

وأما تناول مالك ـ رحمه الله تعالى ـ لمفهوم الفاعلية من زاوية تفريط المسلم وتأخره من الناحية المادية، فذلك لا يعني أنه يفصل الفاعلية عن الإيمان بالله عزّ وجلّ، بل هو يراه الأساس المتين لها، ومن دونه لا يمكن أن توجد، وإنما يرجع ذلك إلى رؤيته لمشكلة العالم الإسلامي بأنها أزمة اجتماعية، وليست أزمة أخلاقية دينية لذا كان تأكيده دائماً على تلك الزاوية التي تنقص المسلمين ـ في نظره ـ(١١٤).

والحق أن المسلمين يعيشون أزمتين في آن واحد(١١٥)، وليست أزمة واحدة.

ـ **الأولى**: دينية، ولكنها ليست في صورتها في الغرب، وإنما في صورة فتنة عن دين الله عزّ وجلّ، إذ هم يفتقرون بشكل عام إلى الاتباع الحق للهدى ـ كما سبق تحديده ـ ، وإن كان لا ينقصهم الإيمان ابتداء كما في المحور الآخر.

ـ **الثانية**: اجتماعية، تتمثل في التخلف المادي في العالم الإسلامي وهي نتيجة الأزمة الأولى، فالأزمتان مرتبطتان لا مجال للفصل بينهما، وإنما فصلت في ذلك من أجل التمييز، إذ إن حل الأولى يستلزم حل الثانية بالضرورة، ولكن يجب الحذر من العكس بالسعي إلى تجاوز التخلف المادي أو حل الأزمة الثانية كما حلها الغرب، خارج نطاق

---

(١١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الفجر،» الآية ٦ ـ ١٤.

(١١٣) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٩.

(١١٤) انظر: مالك بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١١٥) انظر: عماد الدين خليل، **آفاق قرآنية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

الهدى، إذ إن الأزمة الغربية ستتكرر حينئذٍ بظهور الأزمة الروحية التي لا يغني عنها التقدم المادي شيئاً.

الأمر الثاني: تفسير الثقافة

إن تفسير الثقافة عند مالك ـ رحمه الله ـ يرجع إلى العنصر النفسي، والعنصر الاجتماعي، والعلاقة المتبادلة بينهما بحسب مرحلتهما التاريخية ـ كما مر بيان ذلك بالتفصيل ـ ، وهو يذهب في تفسيره إلى التفريق بين المجتمع التاريخي، والمجتمع البدائي، وعناصرهما النفسية، أو وضع الأفراد فيهما، فالإنسان في المجتمع البدائي هو إنسان الفطرة، بالمفهوم الوارد في الحديث النبوي: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»[١١٦]، فهو يفسر الفطرة بوضع الإنسان في حالته الطبيعية التي تحكمه فيها الغرائز فقط، فكأنه يضع الفطرة في مقابل الغريزة[١١٧]، وهذا التفسير غير صحيح.

فالفطرة ليست بمعنى الغريزة ـ كما سيأتي بيان ذلك ـ ، وبناء عليه فالإنسان في المجتمع البدائي ليس هو إنسان الفطرة، بل هو إنسان قد اكتسب ثقافة بيئته مهما كانت تلك الثقافة، باعتبار أثر البيئة على الفرد، الذي يبدأ بامتصاص الثقافة منذ بداية دخوله لعالم الأفكار، هو إنسان قد تغيرت فطرته بما يتناسب مع ما يعيشه مجتمعه سواء أكان حقاً أم باطلاً.

فتناول ظاهرة التثقيف في ضوء تحديد الثقافة الإسلامية ـ كما سبق بيانه ـ يتجلى في ضوء قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[١١٨].

فهذه الآية تتضمن أمرين:

الأول: تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ عن طريق اتباع الدين الحق.

---

(١١٦) رواه البخاري وأبو داود والترمذي ومالك في **الموطأ** وأحمد بن حنبل في **المسند**.

(١١٧) انظر: بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ص ٦٠ ـ ٦١، **وشروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٦٧.

(١١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

الثاني: أن العبودية لله عزّ وجلّ هي فطرة الله التي فطر الناس عليها(١١٩).

والفطرة هنا مفسرة في الحديث الذي رواه أبو هريرة (رضي الله عنه): قال رسول الله (ﷺ): «ما من مولود إلّا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟»، ثم يقول أبو هريرة(١٢٠): واقرأوا إن شئتم: ﴿**فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾(١٢١) وفي رواية أخرى «ما من مولود يولد إلّا على هذه الملة. حتى يبين عنه لسانه»(١٢٢).

ففي هذه الرواية الفطرة بمعنى الإسلام، وتفسير الفطرة بالإسلام هو المعروف عند عامة السلف(١٢٣)، قال في النهاية: «كل مولود يولد على الفطرة» الفطر: الابتداء والاختراع. والفطرة: الحالة منه، كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة، والطبع المهيأ لقبول الدين، فلو ترك عليها لاستمر على لزومها ولم يفارقها إلى غيرها، وإنما يعدل عنه من يعدل لأنه من آفات البشر والتقليد، ثم تمثل بأولاد اليهود والنصارى في اتباعهم لآبائهم، والميل إلى أديانهم عن مقتضى الفطرة السليمة»(١٢٤).

---

(١١٩) انظر: الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ج ٢١، ص ٢٦ ـ ٢٧، ومحمد الصابوني، **مختصر تفسير ابن كثير**، ط ٣ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٢٠) أبو هريرة هو: عبد الرحمن وقيل عبد الله بن صخر من بني دوس، أكثر الصحابة رواية عن النبي (ﷺ)، أسلم بين الحديبية وخيبر وهاجر إلى المدينة، ولزم النبي (ﷺ)، توفي سنة ٥٧هـ، وقيل غير ذلك. انظر: شهاب الدين أحمد بن بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ٨ ج في ٤ (بيروت: دار صادر؛ القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م)، ج ٤، ص ٢٠٢ ـ ٢١١.

(١٢١) سبق تخريجه، وهو بهذا اللفظ في **صحيح مسلم**.

(١٢٢) رواه مسلم والترمذي وأحمد في **المسند**.

(١٢٣) انظر: شهاب الدين أحمد بن بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ١٣ ج (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م)، ج ٣، ص ٢٤٨.

(١٢٤) مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.])، مادة (فطر).

وقد ورد هذا المعنى في حديث جابر بن عبد الله[125] (ﷺ) قال: قال رسول الله (ﷺ): «كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه، فإذا عبر عنه لسانه إما شاكراً وإما كفوراً»[126].

وفي ذلك بيان أمرين:

الأول: أن الفطرة ليست كما استخدمها مالك بن نبي، فالمعنى الصحيح لها هو الاستقامة على دين الله عزّ وجلّ ـ كما سبق بيانه ـ.

الثاني: بيان ظاهرة التثقيف، وكيفية الاستقامة أو الانحراف بسببها إذ إن الحديث يدل على أن الفرد حينما يأتي إلى هذه الدنيا يكون على الفطرة، بحيث لو لم يقع عليه تأثير المجتمع لسلك سبيل الإسلام، الذي هو مقتضى الفطرة والتغير عن ذلك أمر طارىء يحصل للمرء حين يبدأ في الاحتكاك ببيئته التي قد انحرفت عن الفطرة[127]، فحينما يبدأ في الكلام، يبدأ في الامتصاص من البيئة والتأثر بمبادئها وعاداتها، وقيمها، وسواء أكانت تلك القيم حقاً أم باطلاً، أم مزيجاً من الأمرين معاً، بحيث يظهر عليه أثر تلك البيئة، وتلك هي سنة الله في خلقه فالإنسان مدني بطبعه، يتأثر بما في المجتمع، وأول حلقة من المجتمع يتصل بها ويظهر عليه أثرها: أسرته، لذلك ورد في الحديث النبوي: «فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[128].

ولقد حذر النبي (ﷺ) من سنن التهويد والتنصير، أو الانحراف عن الاتباع الحق، وترك العمل بالقرآن الكريم، كما فعل اليهود والنصارى، حينما انحرفوا عن الدين الحق، إلى الأهواء والتقليد.

---

(١٢٥) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الأنصاري، أحد المكثرين عن النبي (ﷺ) شهد المشاهد كلها بعد أحد مع رسول الله (ﷺ) توفي (ﷺ) سنة ٧٨هـ وقيل غير ذلك. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ١، ص ٢١٣.

(١٢٦) أخرجه الإمام أحمد في **المسند**.

(١٢٧) انظر: ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج ٣، ص ٢٤٩. انظر أيضاً: ابن القيم الجوزية: **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، ج ٢، ص ١٥٢ ـ ١٥٣، **ومفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(١٢٨) سبق تخريجه.

فقد روى زياد بن لبيد[١٢٩] قال: ذكر النبي (ﷺ) - شيئاً فقال: «ذاك عند أوان ذهاب العلم، قلت: يا رسول الله وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن، ونُقرئه أبناءنا ويُقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة.

قال: ثكلتك أمك زياد، إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرأون التوراة والإنجيل لا يعملون بشيء مما فيهما»[١٣٠].

إن هذا الحديث فيه تفسير لسرّ فاعلية التثقيف وسبب ذهابها، فحديث الفطرة بين الجانب الأول وهو ظهور أثر البيئة في تثقيف الفرد، ومصاحبة العملية له منذ بداية النطق، وأما هذا الحديث فهو يشير إلى الجانب الآخر وهو سبب فعالية المجتمعات، وفتور تلك الفاعلية الكامن في مسألة الاتباع الحق للهدى، فالخلل في الاتباع ينشأ عنه نقص في الفاعلية بحسبه، فالإيمان بالهدى من دون عمل به لا يجدي شيئاً، كما إن العمل غير الصالح لا يجدي شيئاً أيضاً، ولذا يرد الإيمان دائماً مقروناً بالعمل الصالح، فلا بد من الأمرين معاً: الإخلاص والصواب، إذ هما صحة العمل وفاعليته باتجاه الحق عزّ وجلّ: ﴿**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً**﴾[١٣١].

وعليه ففتور الفاعلية في جانب الحق أو ذهابها يرجع إلى أمرين:

الأول: من جانب الإخلاص أو الصدق، فزواله أو نقصه يشكل أهم عائق للعمل، أو فساده، بافتقاره إلى روحه التي لا قيام له من دونها إذ الإخلاص هو السر في الاندفاع والعمل، فهو بمثابة المبرر له.

---

(١٢٩) زياد بن لبيد بن ثعلبة بن سنان بن عامر الأنصاري البياضي، خرج إلى النبي (ﷺ) بمكة وأقام معه إلى الهجرة، وهاجر إلى المدينة شهد العقبة وبدرا والمشاهد كلها مع الرسول (ﷺ) وكان عامل النبي (ﷺ) على حضرموت، ولاه أبو بكر (رضي الله عنه) قتال أهل الردة من كنده، ومات في أول خلافة معاوية (رضي الله عنه). انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ١، ص ٥٥٨ - ٥٥٩، وأبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستيعاب بهامش الإصابة**، ج ١، ص ٥٦٤ - ٥٦٥.

(١٣٠) رواه ابن ماجة والترمذي وأبو داود والإمام أحمد في **مسنده** وذكر صاحب كنز العمال أن الحديث قد رواه الحاكم في المستدرك عن أبي الدرداء، وزياد بن لبيد (رضي الله عنهما).

(١٣١) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١١٠.

الثاني: الصواب، فالعمل وإن كان خالصاً فإن افتقاره إلى الصواب يخل به ويذهب فاعليته، والخلل في جانب الصواب يرجع إلى الجهل والهوى، ويظهر بصور عديدة منها:

١ ـ الانحراف باتباع الشهوات.

٢ ـ اتباع الشبهات الصارفة عن طريق الحق.

٣ ـ التقليد الأعمى.

والتقليد هو أبرز هذه العوامل بالنسبة إلى عملية التثقيف، فهو عامل مهم في شل فاعلية الأفراد والمجتمعات، كما إنه سبب مهم في الانحراف عن الاتباع الحق للهدى لأن صاحبه يرى أنه على الحق الذي لا مرية فيه من جانب، كما إنه من جانب آخر قد حُرِم من الهدى برفضه التفكير ابتداء.

في ضوء هذا البيان تتجلّى العناصر الحاكمة لعملية التثقيف؛

العنصر الأول: الدين الحق.

العنصر الثاني: البيئة بحسب وضعها، أي سواء أكانت تجسّد الدين الحق أم تجسد الباطل، أم الأمرين معاً على تفاوت بينهما.

فإن كانت عملية التثقيف بحسب الدين الحق، برزت فاعلية الإنسان في أسمى صورها، وتحققت له السعادة الظاهرة والباطنة باتباعه للهدى.

أما إذا انحرف الإنسان عن الاتباع الحق للهدى، فسيظهر النقص في فاعليته بحسب انحرافه، أو حسب تأثير البيئة التي ابتعدت عن المنهج الحق.

هذا ما يتعلق بفاعلية الإنسان المؤمن أو الفاعلية باتجاه الحق، أما فاعلية أصحاب الباطل، أو الفاعلية باتجاه الدنيا خارج إطار الحق، أما فاعلية أصحاب الباطل، أو الفاعلية باتجاه الدنيا خارج إطار الحق، فهي ولا شك تستلزم أمرين أيضاً:

. **الأول**: مبدأ يمدها بالدوافع.

الثاني: منهج تسير عليه بما يتفق وسنن الله في الكون، في ما تسعى إلى تحقيقه.

وأي انحراف في هذا أو ذاك سيعطل فاعليتها، مع العلم بأن تلك

الفاعلية لا تعدو أن تكون تحقيقاً لسعادة ظاهرية، في إطار الهوى.

وبهذا التفصيل يتضّح السبب في فقدان المسلم لفاعليته، وسر تخلفه الكامن في انحرافه عن الاتباع الحق للهدى، وهذا الأمر لا بد من مراعاته، بل اتخاذه الأساس عند التخطيط للثقافة بالنسبة إلى العالم الإسلامي ـ كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى ـ .

تعريف الثقافة باعتبار وظيفتها: (التخطيط والثقافة)

أشرت عند الحديث عن تعريف مالك للثقافة أنه يتناولها من ناحيتين:

الأولى: تعريفها باعتبارها واقعة اجتماعية، وقد تقدّم بيان ذلك.

الثانية: تعريفها باعتبار وظيفتها في صورة منهاج تربوي، يمكن من تحقيقها عملياً عن طريق تركيب عناصرها بصورة فنية. وهذا تحديد للثقافة بصورة إيجابية يجب أن يسبقه تحديد سلبي بالنظر إلى الواقع الاجتماعي.

فلا بد من تحديد الأوضاع من جانبين:

الأول: تحديد سلبي يصفّي رواسب الماضي.

الثاني: تحديد إيجابي يتمثل في منهاج تربوي، أو دستور جديد للحياة الكريمة.

ويلاحظ أنه قد تم تحديد الجانبين في الحضارة الإسلامية في آن واحد، فالإسلام نفى الأفكار والعقائد الجاهلية، وحدّد المنهاج السليم للحياة الصالحة الكريمة(١٣٢).

أما في الحضارة الغربية فقد تم التحديد على فترتين:

الأولى: حيث قام بالتحديد السلبي (توماس الأكويني)(١٣٣) بتصفية الثقافة الغربية لتكوين الأساس الفكري للحضارة الغربية، فكان عمله

---

(١٣٢) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١٣٣) توماس الأكويني القديس: (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) فيلسوف ولاهوتي إيطالي، من أشهر وممثلي الفكر الكاثوليكي وأهمهم. عمل أستاذاً في جامعة باريس، وفي إيطاليا، له مؤلفات كثيرة في الفلسفة واللاهوت، من أبرزها مجموعتان: **الأولى**: الخلاصة اللاهوتية، عرض للعقيدة المسيحية. و**الثانية**: الخلاصة ضد الأمم دفاع عنها. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٥٦٢.

تنفيذاً للجانب الأول أي التحديد السلبي للثقافة الغربية.

الثانية: التحديد الإيجابي، وقد وضعه ديكارت حينما رسم للثقافة الغربية طريقها الموضوعي، المؤسس على المنهج التجريبي، الذي يمثّل السبب المباشر للتقدم المادي للحضارة الغربية(١٣٤).

فالتحديد السلبي أمر لازم لتصفية الإطار الاجتماعي من الرواسب قبل البناء فمن أول واجبات المجتمع الناهض تصفية عاداته وتقاليده، وإطاره الخلقي والاجتماعي، مما فيه من عوامل ميتة أو عوامل قتالة، حتى يصفو الجو للعوامل الحية، والداعية إلى الحياة(١٣٥).

فأي مجتمع في نهاية دورة حضارته، تكون الأفكار فيه خالية من الحياة، فتعد بذلك للسقوط في أوحال التبعية، عن طريق الأفكار القاتلة التي يستعيرها من المجتمعات الأخرى من دون تصفية، لذلك لا بد من تصفية مزدوجة للأفكار الميتة والأفكار القاتلة، حتى لا تمارس مفعولها في المجال الاجتماعي، والنفسي، وتمارس ضغطها في تجميد المجتمع وتعطيل حركته(١٣٦).

فالفكرة الميتة هي فكرة خذلت أصولها، وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي.

وأما الفكرة القاتلة فهي فكرة فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية، بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصيل.

فمن كلا الجانبين نجد خيانة للأفكار، مما يجعلها سلبية أو ضارة(١٣٧).

ففي **الجانب الأول**: خيانة لمبادئ الأمة نفسها، وأفكارها، حينما تنفصل عن الواقع، وتفقد بالتالي تأثيرها.

وفي **الجانب الثاني**: خيانة لأفكار الآخرين، باستعارتها من دون

---

(١٣٤) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٩.

(١٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٣٦) انظر: مالك بن نبي: **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ١٣٠، و**مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(١٣٧) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢٠٩.

مراعاة لشروطها ـ كما تقدمت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن الاقتباس[١٣٨]. هذا من الجانب الأول، أو التحديد السلبي.

أما **الجانب الثاني**: التحديد الإيجابي، فليس المقصود منه ـ في رأيه ـ وضع منهاج جديد للتفكير، فإن التحديد الذي وضعه ديكارت، لا يتصور تغييره إلّا بانقلاب علمي هائل لا تحتمله الظروف الآن.

وإنما المقصود تحديد محتواه من العناصر الجوهرية[١٣٩]، في صورة منهاج تربوي يمكن تحقيقه عملياً.

فعملية تركيب العناصر الثقافية «تتم تلقائياً وبصورة عادية، فإذا ما واصل مجتمع معين تطوره الطبيعي، فإنه يؤدي عملية تركيب ثقافته بصورة تلقائية، تنحصر في تنظيم المقومات الثقافية في وحدة متجانسة، تمثل ثقافته، وليس هذا منهجاً يقوم على أساسه تنظيم الثقافة وإنما هي ظاهرة.

فإذا أمكننا أن ندرك ميكانيكية الظاهرة أمكننا أن نتصور المنهج، فينبغي لكي ننظم العناصر الثقافية في وحدة عضوية، أن نضع خطة تربوية صالحة لتحقيق هذه الوحدة، وبذلك نكون قد تصورنا منهج تحقيق مشروعنا بصورة فنية»[١٤٠].

ففي ضوء التحليل يتّضح أن ظاهرة التثقيف تشترك فيها عدة عوامل:

الأول: عالم الأشخاص.

الثاني: عالم الأفكار.

الثالث: عالم الأشياء.

الرابع: عالم العناصر والظواهر الطبيعية.

والقيمة الثقافية لتلك العناصر تتوقف على الصلة الشخصية بها، ونوع تلك الصلة من حيث الفاعلية وعدمها.

---

(١٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١٣٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

فعن طريق الصلة بين هذه العوالم يظهر العالم الثقافي، ويتطور في التاريخ ولا شك في أن العامل الذي له الأولوية من تلك العوالم هو عالم الأشخاص، لتميز الإنسان واختصاصه بمشكلة الثقافة ولأن عالم الأشخاص يشكّل المحيط الاجتماعي للفرد، بحيث يظهر تأثيره فيه بتحديد سلوكه، وتميزه من ناحية ثقافته[١٤١].

بهذا يمكن التوصل إلى العنصر الجوهري الأول من عناصر الثقافة وهو:

المبدأ الأخلاقي

«فالشرط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذاً الصلة بين الأشخاص أولاً. وها هو القرآن يعطينا فكرة عن قيمة هذه الصلة، حين وجّه خطابه إلى النبي (ﷺ) قائلاً: ﴿**لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم**﴾[١٤٢].

فأساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص»[١٤٣] فالنظر إلى المبدأ الأخلاقي من زاوية تحقيقه للتماسك الاجتماعي، وتكوين الوحدة التاريخية لمجتمع ما، وتركيب عالم الأشخاص يتم بواسطة أمرين:

الأول: الغريزة الاجتماعية عند الفرد

إذ كل فرد يحمل في داخله ميلاً إلى الجماعة، ويرى مالك أن تلك الغريزة هي الأصل في تكوين القبيلة، والعشيرة، والمدينة، والأمة، فالمجتمعات البدائية تستخدم هذا الجانب في إقامة كيانها.

الثاني: الروح الأخلاقية أو المبدأ الأخلاقي

وهذا يلاحظ في المجتمعات التاريخية، إذ الروح الأخلاقية تتكون لدى الجماعة انطلاقاً من الدين السماوي[١٤٤]، ففي المجتمعات التاريخية

---

(١٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٤٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٦٣.

(١٤٣) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

تستخدم الغريزة الدافعة إلى التجمع، ولكن على أساس أخلاقي يهذّبها، ويحدد اتجاهها بما يتفق ومبادئه الدينية.

فالمبدأ الأخلاقي يستند إلى الدين، ويستمد منه الدوافع والغايات التي تحدد للمجتمع التاريخي وجهته.

من أجل ذلك لا بد منه عند تحديد ثقافة ما[١٤٥]، إذ الثقافة لا يمكن أن توجد أسلوب الحياة في المجتمع إلّا إذا كانت متضمنة لعنصر يربط الأفراد بأسلوب حياتها، بحيث لا يشذ عنه الأفراد، وهذا العنصر الحاكم لأسلوب حياة المجتمع وسلوك أفراده، إنما يكمن في المبدأ الأخلاقي الذي يحدد سلوك الأفراد كما إنه يحقق ارتباط الأفراد، بأسلوب حياة المجتمع[١٤٦].

وهو من زاوية أخرى معيار لفاعلية المجتمع والأفراد، فالفاعلية تزيد أو تنقص بقدر ما يزيد تأثير المبدأ الأخلاقي أو ينقص، أو بقدر تجسيد الأخلاق أو عدم تجسيدها.

فالمواقف بإزاء المشكلات محددة بذلك الارتباط بالمبدأ الأخلاقي، فهو الشرط الأساس لأفعال المجتمعات والأفراد، والمنظم لعلاقات الأشخاص تنظيماً يناسب المصلحة العامة، وليس ثمة أساس آخر يقوم بهذه المهمة، إذ بزواله لا يمكن أن يتصور وجود عالم الأشياء، أو عالم الأفكار.

وإلى جانب تحديده للثقافة، فهو يتيح من زاوية أخرى اكتشاف الفارق الجوهري بين الثقافة والعلم؛ فالثقافة شرطها الأول: تحديد الصلات بين الأفراد على حين أن العلم؛ إنما يهتم بالصلات بين المفاهيم والأشياء.

فالرجل العالم قد يكون عنده إلمام بالمشكلة، باعتبارها فكرة، غير أنه لا يجد في نفسه الدوافع التي تجعله يتصورها، باعتبارها عملاً في

---

(١٤٥) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١٤٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦، وبن نبي، **تأملات**، ص ١٤٤.

حين أن المثقف يرى نفسه مدفوعاً بواسطة المبدأ الأخلاقي، المكون لأساس ثقافته إلى الأمرين معاً: العلم والتطبيق[١٤٧].

بناء على ما تقدم يتضح أن الأخلاق هي أولى المقومات في الخطة التربوية لأي ثقافة، فهي العنصر الأساس الذي بواسطته تتحقق الدوافع في الواقع، وذلك هو روح الفاعلية وسرها الذي لا يمكن أن تتحقق من دونه[١٤٨].

أما العنصر الثاني فهو:

الذوق الجمالي

إن المبدأ الأخلاقي يمد الثقافة بعنصرها الأول؛ وهو إقامة العلاقات بين عالم الأشخاص، فيحقق بذلك الأساس الأول للثقافة ـ كما تقدم بيانه ـ، ومن ثَم يأتي دور الذوق الجمالي؛ الذي يحدّد صورة العلاقات، فهو الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص، فيضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية والذوق العام، من حيث الألوان والأشكال، فيحقّق بذلك فرقاً آخر بين الثقافة والعلم، فالعلم تنتهي مهمته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثقافة تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها[١٤٩].

ومالك ينظر إليه من زاويته النفسية والاجتماعية، وليس باعتباره الظاهري فقط، فهو يقول: «لا يمكن لصورة قبيحة أن توحي بالخيال الجميل، أو بالأفكار الكبيرة، فإن لمنظرها القبيح في النفس خيالاً أقبح، والمجتمع الذي ينطوي على صورة قبيحة، لا بد من أن يظهر أثر هذه الصورة في أفكاره، وأعماله، ومساعيه»[١٥٠].

لذا فهو يؤيد الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ وغيره ممّن درس تأثير الجمال في الروح الاجتماعية، ويرى أن فكرته التي تعتبر الإحسان صورة نفسية للجمال يمكن ترجمتها من الزاوية الاجتماعية «بأن الأفكار هي

(١٤٧) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٤٨) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٠ ـ ٦١ و٦٣.

(١٤٩) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٦.

(١٥٠) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

المنوال الذي تُنسَج عليه الأعمال وهي تتولّد من الصور المُحَسة الموجودة في الإطار الاجتماعي، والتي تنعكس في نفس من يعيش فيه، وهنا تصبح صوراً معنوية يصدر عنها تفكيره فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان، وأصوات، وروائح، وحركات وأشكال، يوحي للإنسان بأفكاره، ويطبعها بطابعه الخاص من الذوق الجميل، أو السماحة المستهجنة.

فبالذوق الجميل الذي ينطبع في فكر الفرد، يجد الإنسان في نفسه نزوعاً إلى الإحسان في العمل، وتوخياً للكريم من العادات»[١٥١].

وبناء على ذلك يتّضح اتساع مفهوم الجمال عند مالك بن نبي، وشموله لكل ما له مساس بالنفس أو المجتمع، لذا فهو يقول: «والواقع أن أزهد الأعمال ـ في نظرنا ـ له صلة كبرى بالجمال، فالشيء الواحد قد يختلف تأثيره في المجتمع باختلاف صورته التي تنطق بالجمال، أو تنضح بالقبح، ونحن نرى أثر تلك الصورة في تفكير الإنسان، وفي عمله، وفي السياسة التي يرسمها لنفسه، بل حتى في الحقيبة التي يحمل فيها ملابس سفره»[١٥٢]، «فتأثيره عام يمس كل دقيقة من دقائق الحياة، كذوقنا في الموسيقى، والملابس، والعادات، وأساليب الضحك والعطاس، وطريقة تنظيم بيوتنا، وتمشيط أولادنا، ومسح أحذيتنا، وتنظيف أرجلنا»[١٥٣].

«فالإطار الحضاري بكل محتوياته متّصل بذوق الجمال، بل إن الجمال هو الإطار الذي تتكوّن فيه أي حضارة»[١٥٤].

وللذوق الجمالي أهميته أيضاً من جانبين:

الأول: بالنسبة إلى حركة الثقافة، فهو من أهم العناصر المحرِّكة في الثقافة، لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من المصلحة[١٥٥].

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٥٥) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٦.

الثاني: تهذيب المبدأ الأخلاقي، **فهو** يضيف إلى الواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية أخرى، من شأنها أحياناً أن تعدل بعض الدوافع السلبية التي ربما [يوجدها] المبدأ الأخلاقي الجاف في سلوك الفرد، حينما يصطدم هذا السلوك الصادر عن مبدأ أخلاقي مجرد من الحساسية، والذوق العام[١٥٦].

ويمكن أن يلحظ أثر الذوق الجمالي المحدد لجفاف المبدأ الأخلاقي، في ضوء أسلوب النبي (ﷺ) الذي يحقق الأمرين معاً؛ تنفيذ المبدأ الأخلاقي، مع مراعاة عدم المساس بالآخرين بصورة مباشرة، حيث كان رسول (ﷺ) يستخدم أسلوب التعريض، عند نقد بعض الأشخاص الذين تبدر منهم بعض المخالفات، كما قال النبي (ﷺ) في النفر الذين أرادوا الزيادة في العمل، وسألوا أزواج النبي (ﷺ) عمّا كان يفعله في السر، فحين بلغ النبي (ﷺ) مقالتهم، حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا»[١٥٧]، فلم يصرح بأسمائهم، وإنما حذر من الأفعال المغالية في الدين، وهنا يتمثل العنصران معاً؛ المبدأ الأخلاقي بالنهي عن الفعل الخاطىء، والذوق الجمالي بإصدار النهي بصورة لا تجرح شعور مقترف الذنب.

فالذوق الجمالي ضرورة للعمل، من حيث صورته، كما إن الأخلاق ضرورية له من حيث دوافعه وغاياته، وبهذا يحقق الذوق الجمالي جزءاً من فعالية العمل[١٥٨].

أما **العنصر الثالث** فهو:

المنطق العملي

إن فعالية العمل يتم جزء منها بواسطة دوافعه، وصورته الجميلة، ولكن ثمة جوانب أخرى ضرورية لكي تتم فاعليته، والجانب الثالث الذي يشكّل جزءاً من تلك الفاعلية، وبالتالي يكون أحد عناصر الثقافة الجوهرية هو

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٥٧) رواه البخاري ومسلم والنسائي والدارمي وأحمد في **المسند**.

(١٥٨) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

المنطق العملي؛ الذي يربط العمل بوسائله، بحيث يستثمر الوقت والجهد بأقصى قدر ممكن، فالمقصود به عند مالك، «كيفية ربط العمل بوسائله ومقاصده، وذلك حتى لا نستسهل أو نستصعب شيئاً من دون مقياس يستمد معاييره من الوسط الاجتماعي، وما يشتمل من إمكانات»[١٥٩]، فهو «استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة»[١٦٠].

فالمنطق العملي يخص جانب النشاط والحركة في المجتمع[١٦١]، وافتقاده من نشاط المجتمع يؤدي إلى فقدان ذلك النشاط لفاعليته واضطرابه[١٦٢].

ويمكن ملاحظة انعدام الفاعلية حينما يفتقد المنطق العمل من أسلوب حياة الجماعة، أو سلوك الأفراد، بحيث تنعدم الإفادة من الإمكانات المتاحة في هذا الوسط.

ونموذج ذلك في سلوك الفرد يقدّمه مالك من خلال حادثة رآها، يقول في ذلك: «في مدخل أحد مكاتب البريد رأيت منظراً عجباً، رأيت رجلاً يحمل (مظاريف) كثيرة، يحاول أن يرتبها، وبدهي أن يحس بحاجته إلى عتبة أو حافة شباك ليتمكن من أداء عمله على ما يرام، فقد بحث الرجل فعلاً عن عتبة، وظننت أنه لا بد واضعاً عليها بريده، بحيث يتّخذ منها نضداً صغيراً أمامه، وشد ما كان عجبي حين وجدته بدلاً من أن يضع عليها بريده يقف عليها بقدميه ثم ينحني واضعاً الخطابات أدنى من نعليه، في وضع [يجعل] عمله أكثر مشقة وإجهاداً»[١٦٣].

فهذا الفرد بين يديه وسيلة يمكن أن تيسر له إنجاز عمله بسهولة، ولكنه لا يحسن استخدامها، فيشلّ فاعليته بسبب تصرفه، بحيث تتأخر مدة إنجاز العمل كما إنه سيبذل جهداً أكبر مما لو استخدم تلك الوسيلة.

فهو قد أهدر بعمله هذا زمناً وطاقة، حينما لم يربط العمل بوسائله

---

(١٥٩) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٨٢.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣

الممكنة. وهذا الربط يتطلب عقلاً تطبيقياً، وليس عقلاً نظرياً مجرداً[١٦٤]، مما يحتم بالتالي إدخال هذا الجانب ضمن الإطار التربوي، باعتباره عنصراً جوهرياً من عناصر الثقافة[١٦٥].

أما **العنصر الرابع** فهو:

الصناعة

إن الصناعة هي العنصر الرابع والأخير الذي تتم بواسطته فاعلية العمل، وليس المقصود من الصناعة هو ما يُراد بالمصطلح حينما يطلق بمفهومه الضيق، إذ إن المقصود تناول المفهوم بشكل واسع، بحيث تدخل فيه كل الفنون، والمهن والقدرات، وتطبيقات العلوم[١٦٦].

فهذا الجانب يختص بتقديم الأصول النظرية، والوسائل المادية لإنجاز الأعمال، فأسلوب حياة المجتمع وفاعليته يعتمدان في جانب كبير على عالم الأشياء الذي هو نتيجة عوامل فنية صناعية مختلفة، فالعنصر الفني يدخل معه ضمناً عالم الأشياء، إذ من دون الأشياء لن يتحقق الإنجاز، كما إن افتقاد العنصر الفني سيؤدي إلى استحالة العمل، أو صعوبته، فالأمران متلازمان تلازماً تاماً وهما ضروريان لإنجاز العمل وفاعليته، فلا بد من إدخال ذلك في الإطار التربوي وضمن عناصره[١٦٧].

والصناعة تتناول من جانبين:

الأول: جانب الفرد، باعتبارها وسيلة لكسب العيش.

الثاني: جانب المجتمع، باعتبارها وسيلة للمحافظة على كيانه واستمرار نموه[١٦٨].

هكذا ينظر مالك إلى العناصر التي يتكون منها مشروع تحديد ثقافة، فتلك العناصر لا يمكن أن يضاف إليها أو ينقص منها، حيث يقول:

---

(١٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣، وبن نبي، **تأملات**، ص ١٤٧.

(١٦٦) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٨٥.

(١٦٧) انظر: بن نبي: **مشكلة الثقافة**، ص ٦٣٣، و**تأملات**، ص ١٤٧.

(١٦٨) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٨٥.

«وهكذا يتم تحديد الثقافة بطريقة لا ينبغي لنا فيها أن نفكر في عنصر آخر.. فالمبادئ الأربعة التي قررناها كفيلة بجمع شروط الفعالية التي... هي الشيء الذي نريده من وراء كلمة (ثقافة)، ذلك أننا لو حللنا عملاً ما على أنه كائن مركَّب ومُشتَمِل على دوافع نفسية، فإننا نرى أن هذه الدوافع يبعثها المبدأ الأخلاقي في النفس، حيث لا يمكن أن يتصور هذا العمل من دونها بصفته عملاً إرادياً، وهذا العمل يأتي بصورة معينة يحددها ذوق الجمال، وبهذا يتم جزء من فعاليته، كما إن هذا العمل سنجده يؤدي للمصلحة الاجتماعية بقدر ما فيه من المنطق العملي، الذي يحدّد سرعة إنجازه، وبه يتم جزء فعاليته الآخر، وهو أخيراً يطلب تطبيق أصول نظرية ووسائل مادية يقدّمها العلم.

[فهل] بعد تحديد دوافع العمل، وصورته، وسرعة إنجازه، ووسائله، شيء يبقى من دون أن يستكمل العمل صورته التامة؟

لا شك في أنه من الفضول تحديد العمل بشيء أكثر من هذا، وكل فضول في تحديد أي شيء من الأشياء فإنه لا يزيد ذرة في وضوح معناه، بل لعلّه يخلق التباساً وبلبلة، فيجب علينا إذاً أن نقول: «إن الثقافة تشتمل على فصول أربعة: فصل أخلاق، وفصل جمال، وفصل منطق عملي، وفصل علم»[١٦٩].

لذا فهو يعرفها من هذه الزاوية بأنها: «التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة»[١٧٠].

فالثقافة لديه «نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة»[١٧١].

إن هذا التحديد الإيجابي الذي ذهب إليه مالك ـ رحمه الله تعالى ـ ينصبّ على العناصر الجوهرية المكونة للثقافة، باعتبارها منهجاً تربوياً صالحاً للتطبيق، ولكنه في ما يتعلق بمنهاج التفكير يزكّي المنهج المستخدم من قبل ديكارت ـ كما تقدم بيان ذلك ـ.

---

(١٦٩) مالك بن نبي، **تأملات**، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٧٠) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٦٤.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

إن هذا الرأي ـ في ما أظن ـ ناشىء من عدم الربط بين المبدأ والظاهرة؛ فلو ربط مالك ـ رحمه الله تعالى ـ بين الإسلام وظاهرة الثقافة، لتبيَّن له أن التحديد لا يقتصر على العناصر الجوهرية فقط، وإنما يتناول مناهج التفكير أيضاً؛ فمناهج التفكير في إطار الهدى تختلف اختلافاً تاماً عن مناهج التفكير خارج إطاره.

وقد أدرك ذلك الفارق الأساس أحد أبناء الحضارة الغربية، حينما هداه الله إلى الإسلام، فقال[١٧٢] في ذلك: «أيّ حضارة أخرى غير الحضارة الغربية الحالية، لم تتجاهل إلى هذا الحد من الشمول، مسألة حياتنا وموتنا، فإن هذه الثقافة الفاوستية تقوم على أربعة مبادئ، قادتنا خلال خمسة قرون، في طريق مسدودة.. ولو ثابرنا على السير في الطريق نفسها، فلا ريب أنها ستؤدي بنا إلى الانتحار الكامل، وهذه المبادئ الأربعة هي:

١ ـ الفصل بين العلم والحكمة، أي بين الوسائل والغايات.

٢ ـ إخضاع كل واقعة إلى التصور (Concept) والقياس، فينتفي بذلك الجمال والحب والإيمان والمعنى.

٣ ـ الفردية التي تجعل من الأفراد أو الجماعات مركزاً ومقياساً لكل شيء وتجعل من كل نظام توازناً مؤقتاً (قلقاً) بين الأطماع المتنافسة لهؤلاء وهؤلاء.

٤ ـ إنكار التعالي ممّا لا يمكن معه التخلص من هذه الانحرافات، والقناعة (Suffisance) بحتميات تنمية ذات طابع كمي محض، تنفي الإبداع (Creation) والحرية والأمل.

إن ثقافة الغرب الفاوستية هذه قد أخذت من تراث مزدوج، وإغريقي، وروماني ويهودي، ونصراني، مرحِّبة بنسيان التراث الثالث، العربي الإسلامي[١٧٣] فهي لم تستعر من العلم العربي الإسلامي إلّا طريقته التجريبية

---

(١٧٢) هو الأستاذ الفيلسوف روجيه (رجا) غارودي، الذي اهتدى إلى الإسلام بعد بحث طويل ومعاناة.

(١٧٣) رجا جارودي، **الإسلام وأزمة الغرب**، ترجمة رفيق يونس المصري (جدة: عالم المعرفة، ١٩٨٣)، ص ١٦ ـ ١٧.

وتقنيات هذه الطريقة، فلم تأخذ منه العقيدة التي ترفعها (أي ترفع هذه التقنيات) نحو الإله. لتحافظ عليها بذلك في خدمة الإنسان»[١٧٤].

تلك هي صورة الثقافة الغربية في نطاق مبدئها، ومناهج تفكيرها.

أما مناهج التفكير في الثقافة الإسلامية فهي بخلاف المنهج الوضعي فالمنهج الإسلامي «لا يفصل العلم عن الحكمة، إذ لا يغيب عن ناظريه المعنى والغاية. وبما أنه لا يعتبر الشيء مجرد واقعة، بل ينظر إليه على أنه آية، سواء أكان ذلك من ظواهر الطبيعة، أم من كلام الأنبياء، فهو لا يعزل تحليل العلاقات بين الأشياء لاكتشاف قوانينها عن تركيب علاقتها بالكل الذي يعطيها معنى، فكل شيء دنيوي إذا ما نظرنا إليه من خارج علاقته بالكل، ومقدّس (ديني) حتى أقل ذرة إذا ما نظرنا إليه من حيث علاقته بالله»[١٧٥].

هذا بالنسبة إلى مناهج التفكير، وضرورة تحديدها بإطار المبدأ المحرك للثقافة، أما تحديد العناصر التي تتركب منها الثقافة، فهو يشمل كل ثقافة باعتباره نتيجة تحليل ظاهرة الثقافة؛ فالظواهر تتفق في العناصر الأساسية التي تتركب منها ولكنها تختلف من زاوية أخرى، باعتبار المبدأ الذي تنشأ في إطاره الظاهرة؛ فإما أن تكون الثقافة في إطار الهدى، أو خارج إطار الهدى، فبحسب ذلك يكون الاختلاف بين الظاهرتين، الثقافة الدينية، والثقافة اللادينية ـ كما مرّ بيان ذلك في ما يتعلق بمناهج التفكير ـ.

بالإضافة إلى ذلك يمكن ملاحظة الاختلاف بالنسبة إلى العناصر التي تتركَّب منها الثقافة.

فلو أخذنا أحد العناصر، وليكن المبدأ الأخلاقي مثلاً، فإننا نراه في إطار الهدى محكوماً بغائية معينة؛ هي تحقيق العبودية لله عزّ وجلّ.

أما في خارج إطار الهدى فهو محكوم بما يؤدي إليه من نفع للإنسان، من دون ربطٍ لذلك النفع بغاية العبودية لله عزّ وجلّ.

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٩.

وعليه فتحديد الثقافة باعتبارها منهاجاً تربوياً لا يكفي في إطار الظاهرة فقط، بل لا بد من تحديدها من زاوية المبدأ، باعتبارها التجسيد الحي له في الواقع.

ويتجلى ربط مالك ـ رحمه الله ـ بين الثقافة والمبدأ من ناحيتين:

الأولى: أثره في تركيب الثقافة واستمرار وظيفتها

إن العناصر التي تتكون منها الثقافة تتركب بطريقة تلقائية، في شكل أسلوب معين للحياة، خاص بالمجتمع المتحضّر، وسلوك معين خاص بأفراده.

ونتيجة ذلك التركيب يقوم نشاط متبادل بين أسلوب الجماعة، وسلوك الفرد وذلك لأن المجتمع يقتضي سلوكاً معيناً من الأفراد، فيقومون بردّ فعل يكون صورة لأسلوب حياة المجتمع، وبهذا التبادل بين سلوك الفرد، وأسلوب الحياة في المجتمع، يتمّ تعديل الإطار الثقافي بطريقة ذاتية، في صورة إرغام اجتماعي من ناحية المجتمع، وعملية نقدية من ناحية الفرد(١٧٦).

وهذا التبادل لا يتم إلّا إذا ربط الفرد بالجسم الاجتماعي ربطاً تاماً، وذلك إنما يكون عن طريق المبدأ الذي تقوم عليه الثقافة، وتتركب بواسطته(١٧٧).

الثانية: تحديد الوجهة التاريخية للثقافة والحضارة

يرى مالك أن كل مجتمع لا بد له من بذور لعنصرَي الأخلاق والجمال في ثقافته مهما يكن مستواها، وإن كانت تلك البذور تقترب من الكمال بقدر تقدُّم المجتمع أو تحضُّره، بحيث تصبح القوانين التي تحدّد نشاط المجتمع، والدستور الذي تقوم عليه حضارته.

وتلك العناصر ليست منفصلة عن بعض في الواقع، إذ الثقافة في صورتها الحية وحدة ذات أجزاء متماسكة ومترابطة في ما بينها بروابط

---

(١٧٦) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٠٤.

(١٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

داخلية، تضع على الحضارة طابعها الخاص الذي يطبع أسلوب الحياة في المجتمع، وسلوك الأفراد فيه.

فالجانب المادي من الحضارة مترتب على الجانب المعنوي أو المبدأ الأساس الذي تقيم عليه بنيانها.

ويتجلى ذلك في الصلة بين مبدأَي الأخلاق والجمال، فحسب ترتيب العنصرين في الثقافة يكون تحديد طابعها كله، وهو بالتالي تحديد لاتجاه الحضارة.

فالأخلاق والجمال هما العنصران المحددان لاتجاه الحضارة ـ كما يرى مالك ـ بحيث يمكن صياغة ذلك في المعادلة الآتية:

مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة.

فالاتجاه سيكون منطبعاً بالعنصر الذي له الأولوية في الترتيب، بحيث ينشأ عن ذلك نموذجان من المجتمع:

النموذج الأول: المجتمع الذي يقوم فيه النشاط على الدوافع الأخلاقية، بحيث يتحدّد عنصر الجمال، بما يتفق والمبدأ الأخلاقي.

النموذج الثاني: المجتمع الذي يقوم فيه النشاط على الدوافع الجمالية، بحيث يتحدّد المبدأ الأخلاقي بذوق الجمال.

وهذا الاختلاف في وضع العلاقة بين المبدأين يترتب عليه اختلاف النتائج عند التطور التاريخي لكل من النموذجين، فتطور أحدهما سيكون على النقيض من الآخر[١٧٨].

ويتجلى ذلك الافتراق في عدة أمور، منها:

ـ **أولاً**: نهاية الحضارة في النموذجين، ففي النموذج الأول يكون مآل الحضارة إلى التحجر والجمود والتقليد الأعمى، أما في النموذج الثاني فمآلها إلى الانحلال الأخلاقي والمادي[١٧٩].

---

(١٧٨) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٩٩ ـ ١٠١.

(١٧٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢١.

ـ **ثانياً**: نماذج الثقافة، فهي في النموذج الأول ثقافة بقاء، أما في النموذج الثاني فهي ثقافة سيطرة[١٨٠].

ـ **ثالثاً**: في المناهج السياسية، فهي في النموذج الأول سياسة ديمقراطية تحقق سعادة المجتمع بدافع أخلاقي، على حين تنتهج الأخرى سياسة ديمقراطية تجعل حرية الفرد هدفها بدافع جمالي[١٨١].

ـ **رابعاً**: في الفن، ففي النموذج الأول يُنتقى التصوير المجسد لذوات الأرواح، ولا سيما الجسد العاري بدافع أخلاقي، أما الأخرى فهي تمارس ذلك بدافع جمالي[١٨٢].

ـ **خامساً**: في اللباس، ففي النموذج الأول يتم ستر المرأة بدافع أخلاقي أما في الآخر فهو يُظهر جمالها بدافع جمالي[١٨٣].

ـ **سادساً**: في الأدب، ففي النموذج الأول لا تظهر القصة بالشكل الذي فيه في النموذج الثاني الذي يكتبها بدافع جمالي[١٨٤].

هذا ما يراه مالك بشأن أثر العنصرين في اتجاه الحضارة، على اعتبار أنهما المُجلِيان لمبدأ الثقافة؛ فالمبدأ الأخلاقي تتجلى فيه الثقافة الدينية، والمبدأ الجمالي تتجلى فيه الثقافة اللادينية، وهاهنا أمران:

الأول: أن المحدد لوجهة ثقافة ما هو المبدأ الذي يتم بواسطته تركيبها.

الثاني: أن هذا المبدأ يتجلى في ضوء المبدأ الأخلاقي، أو الذوق الجمالي.

فالأمر الأول في ما يبدو لي حق، أما الأمر الثاني فلست أوافق مالك ـ رحمه الله تعالى ـ على ما ذهب إليه، فالعناصر التي تتركّب منها ثقافة ما، هي واحدة في كل الثقافات ـ كما تقدم بيان ذلك ـ والفارق

---

(١٨٠) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٠٤.

(١٨١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الذي يميّز إحدى الثقافات عن الأخرى لا ينحصر في تقديم الأخلاق على الجمال، أو الجمال على الأخلاق فقط وإنما يتجلى في العناصر كلها، انطلاقاً من الأساس الذي يرجع إلى الوحي، أو إلى الهوى، فذلك الأساس هو الذي يطبع العناصر كلها بطابعه، بحيث يتجلّى فيها كلها.

ـ ففي **النموذج الأول**: (مجتمع الوحي)، فالعناصر كلها محكومة بالهدى بحيث تحقق البعدين؛ الظاهر والباطن في انسجام تام، إذ الشكل لا بد من أن ينسجم مع المضمون، فإذا كان المضمون مؤسّس على التوحيد، فلا بد للشكل أن يكون تعبيراً عن ذلك الأساس.

ـ أما **في النموذج الثاني**: (مجتمع الهوى)، فالعناصر محددة بالهوى، مطبوعة بطابعه **﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون﴾**[١٨٥].

لذا فثقافته أحادية البُعد، تنصب على تحقيق السعادة الظاهرية للإنسان في شكل يعبر عن ذلك المضمون، ويمكن ملاحظة ذلك في الأخلاق ذات البعد النفعي العاجل، والجمال المُنصبّ على الشكل أو الحسن، فكلا العنصرين يفتقدان البُعد الغيبي، ويجليان أثر الهوى الحاكم لهما، وكذا في سائر العناصر.

لذا أرى أن تلك المعادلة التي صاغها مالك في ما يتعلق باتجاه الحضارة تحتاج إلى تعديل، لكي تعبر بدقة عن الحقيقة في هذا الأمر، بحيث تصبح كما يأتي:

الوحي أو الهوى = اتجاه حضارة.

وذلك انطلاقاً من قول الله عزّ وجلّ: **﴿قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[١٨٦].

---

(١٨٥) **القرآن الكريم**، «سورة الجاثية،» الآية ٢٣.

(١٨٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

قضايا متعلقة بالثقافة

حين تحدث مالك عن مشكلة الثقافة، ضمَّنها الحديث عن ثلاث قضايا ذات مساس مباشر بالثقافة:

الأولى: قضية المرأة

فقد تناول مالك أولاً قضية الفرد باعتباره شاملاً للرجل والمرأة، ثم أفرد المرأة بكلام خاص، باعتبارها العنصر المكمِّل للرجل.

ويرى أن وضع المرأة بشكل عام ـ في أي مجتمع ـ سيكون متناسباً مع حالة ذلك المجتمع، ولذا فلا بد من مراعاة المرحلة التاريخية للمجتمع، حينما تعالج قضية المرأة فيه، ويمكن ملاحظة ذلك في مرحلة أفول الحضارة.

إن تلك الرؤية لمشكلة المرأة، تكشف عن أساس القضية، وهو ارتباط المرأة بمشكلة الحضارة، وعلى هذا فإن حلّ قضية المرأة لا بد من أن يكون في توجيهها من الناحية النفسية والزمنية، في إطار اتجاه حضارة، بحيث يكون التغيير نفسياً واجتماعياً، بما يكفل إيجابية المرأة، وفاعليتها، وفق ما تقتضيه مهمتها الحضارية بحيث يؤخذ ذلك في الاعتبار عند وضع المنهاج التربوي المحدد للثقافة[١٨٧].

الثانية: قضية اللباس

يرى مالك أن اللباس أيضاً يختلف بحسب المرحلة التاريخية للمجتمع، فهو يكون متناسباً مع الحالة النفسية والزمنية، ومدى فاعلية المجتمع، أو عدم فاعليته. فمن اللباس ما يشكل عائقاً لفاعلية الشخص، ومنه ما يكون مساعداً على تحقيقها.

فاللباس له تأثير من زاويتين:

الأولى: بالنسبة إلى المجتمع، فهو أحد العوامل المادية المؤثرة في التوازن الأخلاقي لمجتمع ما.

---

(١٨٧) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ١١٤ ـ ١٢١، **وفي مهب المعركة**، ص ٩٧ و١٠٥.

الثانية: من الناحية النفسية بالنسبة إلى الفرد، فلكل لباس روحه الخاصة، فلباس الرياضي غير لباس الشخص المسِنّ، بحيث يشعر لابس كل منهما بأثرهما النفسي.

لذا فعند تحديد الثقافة تحديداً إيجابياً، فلا بد من مراعاة مشكلة اللباس بإدخالها ضمن الإطار التربوي للمجتمع، وفي نطاق مبادئه[١٨٨].

الثالثة: قضية الفن

يعالج مالك قضية الفن من زاويتين:

الأولى: الفن بمفهومه العام؛ فهذا المفهوم العام يدخل في نطاق الذوق الجمالي ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ وهو يتعلّق بكل ما يمس الحياة بشكل عام من حيث أسلوب حياة المجتمع، وسلوك الأفراد فيه، فطريقة المشي في الشوارع وكيفية شرب الماء، وكيفية التثاؤب في المجتمعات العامة إلى غير ذلك، كله يدخل في المفهوم العام للفن، بحيث يشمل الحياة كلها[١٨٩].

الثانية: الفن بمعناه الشائع؛ أي بوصفه أدوات يمكن أن تكون داعية إلى الفضيلة، أو داعية إلى الرذيلة[١٩٠].

«فأهمية الفن الجميل تبرز في أحد موقفين؛ فهو إما داعٍ إلى الفضيلة، وإما داعٍ إلى الرذيلة، فإذا ما حددت الأخلاق مثله، وغذى الجمال وحيه، فينبغي لَه أن يحدد وسائله، وصوره الفنية، للتأثير في الأنفس.

ويبرز خطر الفن عندما يشرع في تقرير هذه الوسائل التي تجعله مربياً، أو مفسداً»[١٩١].

وهو مرتبط في تطوّره ـ بالمرحلة التاريخية للمجتمع، فالفن في مرحلة الأفول يكون محكوماً بالغريزة، وموجهاً بدوافعها[١٩٢].

---

(١٨٨) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥.

وعليه فإن مشكلة الفن لا بد من مراعاتها ضمن الإطار التربوي للثقافة، بحيث يراعى عند ذلك جانبان:

الأول: جانب الموهبة اللازمة للقيام بذلك.

الثاني: جانب التدريب، إذ إن الموهبة وحدها لا تكفي، فلا بد من تكملتها عن طريق التدريب.

تلك هي رؤية مالك للمشكلات الثلاث، المتضمنة إدراجها ضمن الإطار التربوي للثقافة، بما يتفق واتجاه الحضارة، أي في إطار المبدأ المحرك للمجتمع[١٩٣].

وعليه فحل المشكلات الثلاث، سيختلف تبعاً لاختلاف المبدأ الأساس في الحضارة؛ فحلها في الحضارة الربانية، سيكون في إطار الاتباع الحق للهدى، أما في الحضارة الظلمانية، فسيكون في إطار الاتباع الحق للهوى.

نماذج التخطيط لنظرية الثقافة[١٩٤]

النموذج الأول: في النطاق الوطني

نجد نموذج ذلك مطبقاً على الجزائر، فمالك في البداية يثير التساؤل لماذا الحديث عن مشكلة الثقافة في الجزائر؟ وما التحديد اللازم لذلك؟

إن إثارتها في الجزائر ـ كما يرى ـ محدَّد بالواقع الذي تعيشه الجزائر، فليست المشكلة مثارة من زاوية أكاديمية، أو فلكلورية، وإن كان ذلك ممّا هو مطلوب ضمناً، ولكنه ليس المحدد الأساس للمشكلة[١٩٥].

فالجزائر باعتبارها بلداً استقل من الاستعمار، تعاني من مشكلتين:

---

(١٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(١٩٤) أمّا تطبيقها من الناحية السلبية فسيأتي الكلام عنه في الفصل الأخير عند الكلام عن حركة الإصلاح في العالم الإسلامي، ورؤية مالك لدورها في تصفية هذا الجانب.

(١٩٥) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٨١ ـ ٨٢ و٨٦ ـ ٨٧، و**الثقافة الأفريقية: المهرجان الثقافي الأفريقي الأول (ملتقى الجزائر ١٩٦٩م)** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٦٩)، ص ٤٠١.

الأولى: الأمراض الناشئة عن تطور المجتمع التاريخي، في نطاق الحضارة الإسلامية، بحيث تعاني من أمراض مرحلة ما بعد الموحدين.

الثانية: الأمراض الناشئة عن الاستعمار، وما زالت آثارها باقية بعد رحيله.

وهذه ـ حسب رؤيته ـ ، هي النتيجة الطبيعية للأولى.

من أجل ذلك ينبغي أن تحدد المشكلة، في نطاق التخلف (أو اللافعالية) الناشئة عن التطور التاريخي لهذا المجتمع؛ ومظهرها من الناحية المادية يتجلى في الإنسان الذي لم يستخدم بعد وسائله الأولية؛ التراب، والزمن، أو هو قد نسي ما تعلمه، بحيث تطبع عدم فعاليته، (اللافعالية) العوامل الأخرى بطابعها[١٩٦].

«إذاً فإن الإنقاص من عدم فعالية الفرد، يعني الإنقاص من تخلف المجتمع إلّا أنه يتبقى أن نعقد الصلة بين الثقافة والفعالية، باعتبارها صفة ملازمة للإنسان المتحضر، فنتيجة الفعالية أمر مؤكد بصورة إجمالية في الوضعية الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع متحضّر معين، باعتبار أن حضارته ليست إلّا التعبير عن مستوى معين للإنسان، والتراب، والزمن، المتضمنة جميعها في كل ناتج من منتجاتها، وفي تركيبها الأصيل بصورة عامة.

كما إن نتيجة الفعالية أمر مؤكد أيضاً في بعض الحالات المعينة، وذلك عندما يوجد مجتمع معين نام على الصعيد الصناعي في بعض الظروف الخاصة من تاريخه، ضمن حالة لا يملك فيها غير وسائله الأولية، بحيث لا يستطيع أن يستعمل من أجل إعادة بنائه إلّا هذه الوسائل فحسب؛ الإنسان، والتراب، والزمن»[١٩٧]، ومثال ذلك المجتمع الألماني، الذي فقد عالم أشيائه أو وسائله، التي كان قد أنشأها قبل الحرب العالمية الثانية، فلم يعد يمتلك سوى طاقته الحيوية، وأفكاره (ثقافته) وقد استطاع مع ذلك إعادة بناء بلاده بوسائله تلك.

---

(١٩٦) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٧٥ ـ ٧٦، و**آفاق جزائرية**، ص ٨٤.

(١٩٧) بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٨٤، ٨٥.

إن وضع هذه التجربة باعتبارها مقياساً لوضع البلاد المتخلّفة، يعود بالمشكلة إلى إطار الثقافة، فالبلاد المتخلّفة لا تعاني نقصاً من الطاقة الحيوية، بل النقص من ناحية الأفكار، وبالتالي فمشكلة تلك البلاد هي مشكلة الثقافة[198].

وهذا يتطلب تحديدها في تلك البلاد من ناحيتين:

الأولى: التحديد السلبي، ويرى مالك أن حركة الإصلاح قد قامت بدور في هذا المجال، وإن لم يكن مكتملاً[199].

أما تلاميذ المدرسة الحديثة في الجزائر: فقد كانوا يمثلون (اللافعالية) في سلوكهم، حيث لم يستفيدوا ذلك من الجانب من دراستهم في المدرسة الأوروبية[200].

الثانية: التحديد الإيجابي، وذلك يتمثل في تحقيق الثقافة بحسب المنهاج التربوي لتشمل الأفراد والجماعة بمختلف المستويات، لكي يتحقق أمران:

ـ **أولهما**: تحديد أسلوب حياة المجتمع، وسلوك أفراده.

ـ **ثانيهما**: تحقيق الشروط التي تهيىء المجتمع، لمواجهة مشكلات التخلف[201].

وتحقيق مشروع ثقافة يلبّي ذلك، يتطلب الأمور الآتية:

أولاً: الاقتناع بضرورة تثقيف الإنسان، بحيث يكون الأول في سلم المشكلات التي تتطلب الحل[202].

ثانياً: أن يكون التخطيط لمشروع الثقافة، يتناسب وأداء المهمات التي تهدف الثورة الجزائرية إلى تحقيقها[203]، بحيث تكون البلاد مدرسة

---

(١٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١٩٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧، و**شروط النهضة**، ص ٢٤ ـ ٢٧.

(٢٠٠) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٨٩ ـ ٩٨.

(٢٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

يتاح فيها لكل فرد أن يتعلَّم ويعلِّم، ومختبراً يتم فيه إعداد القيم الثقافية المتطابقة مع ضرورات النمو، وملتقى يتمكن الشعب داخله من إثارة قضايا الحقيقة والجمال، ومناقشاتها(٢٠٤).

ثالثاً: أن يشمل المشروع البيئة بمختلف مستوياتها وجزئياتها، بحيث يؤخذ في الاعتبار منذ البداية الحذر من كل جزئية سلبية، وعدم إهمال كل جزئية إيجابية فالتقصير بإزاء الأولى أو الثانية أمر غير محمود العاقبة في المجتمع(٢٠٥).

وإن وضع مشروع ثقافة لا بد من أن يكون ـ كذلك ـ في مستوى إنجاز حضارة وهذا الأمر يستدعي مراعاة الوضع الداخلي، والإطار الخارجي.

ـ ففي الداخل يجب مراعاة ما يأتي:

أولاً: ترتيب عناصر الثقافة، وإدراجها ضمن إطار موحَّد يستند إلى مبادئ الأمة وقيمها(٢٠٦).

ثانياً: الحذر من الحلول المستوردة؛ فالثقافة ليست شيئاً يمكن استيراده من الخارج، بل تتكون داخل المحيط الاجتماعي، بأثر المبدأ الذي يحرِّك المجتمع ويطبعه بطابعه الخاص(٢٠٧).

ثالثاً: مراعاة متطلبات الواقع، والعمل على مواجهة المشكلات الحيوية بتحقيق الجوانب الآتية:

أ ـ تحقيق الفاعلية بتحقيق شروطها، المتعلقة بتعديل الإطار الاجتماعي وتحقيق التبادل بين سلوك الأفراد، وأسلوب حياة المجتمع، بحيث يقع كل خطأ في الأسلوب تحت طائلة النقد، وكل خطأ في السلوك تحت إرغام المجتمع(٢٠٨).

---

(٢٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ و١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢٠٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩، وبن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٣٨.

(٢٠٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٠٥.

ب ـ مراعاة أهمية الزمن في مستوى إنتاج المجتمع، مع عدم الإفراط في ذلك[٢٠٩].

ج ـ التكامل بين المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي[٢١٠].

ـ أما في الخارج فيجب مراعاة ما يأتي:

أولاً: وضع المشكلة في إطار النسبية، فالتخلف منظور إليه من زاويته المادية أي بالنسبة إلى المحور الآخر، مع تحديد الأسباب النفسية والاجتماعية المؤدية إليه[٢١١].

ثانياً: مراعاة الوضع العالمي «فإنه يتعين على الجزائر في أثناء قيامها باختيارها أن تأخذ بالاعتبار واقعاً جديداً يتمثَّل في معرفة أن كل قيمة ثقافية محددة في إطار وطني، قد أصبحت تمتزج من هنا فصاعداً في تيار ثقافة عالمية شاملة»[٢١٢].

النموذج الثاني: في نطاق التعايش (الثقافي)

كان ما سبق إيضاحاً لمشكلة الثقافة، في النطاق الخاص بثقافة واحدة، وذلك من ناحيتَي؛ رقعة الثقافة الجغرافية، واتجاهها التاريخي، المؤسس على مبدئها المميّز لها عن عمل سواها من الثقافات الأخرى.

ولكن ثمة مشكلة ينبغي معالجتها لارتباطها بمشكلة الثقافة؛ وهي مشكلة العلاقة بين ثقافتين متجاورتين، وماذا يجري على الحدود بينهما؟ وهل في الإمكان تحقيق تبادل بينهما أم لا؟

إن تجاور ثقافتين مختلفتين سيكون له أثر معين؛ سواء أكان ذلك الأثر إيجابياً أم سلبياً، وهذا التفاعل يحدث في السابق تلقائياً، ولكن الإنسان في العصر الحاضر أدخل تلك المشكلة في الاعتبار، فحاول

---

(٢٠٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨، ٨٤ و١١٣، وبن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢٠.

(٢١٠) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢١١) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

تنظيم عملية تركيب الثقافات عن طريق إحداث تكامل بين العناصر الثقافية[٢١٣].

فكيف يمكن أن يتم ذلك بالنسبة إلى ثقافتين مختلفتين في مبدئهما؟

يتناول مالك تلك المشكلة، ويحدد أولاً المقصود بالتركيب بين ثقافتين:

فليس المقصود بالتركيب المزج بين ثقافتين متجاورتين، أو أكثر، من حيث المبدأ، وإنما تهيئة الإطار الاجتماعي، بواسطة التحديد الإيجابي للثقافة، بحيث يتحقق من خلاله إمكانية التفاعل بين الثقافتين، أو الثقافات التي يتكوّن بينها التركيب[٢١٤]. فالتبادل الثقافي لا يؤتي ثماره إلّا إذا تحقق شرطه الأساس، المتمثِّل في إطار حضاري مشترك.

فلو نظرنا على سبيل المثال إلى قيمة التبادل الثقافي بين روسيا وأمريكا، لرأينا أن ذلك التبادل يؤتي ثماره بسبب توافر شرطه السابق، على الرغم من الاختلاف الظاهري بين الجانبين في المجال السياسي[٢١٥].

وانطلاقاً من هذا فإن مالكاً يحاول التخطيط لإيجاد تبادل فعال في الإطار الأفرو آسيوي بين ثقافتين هما؛ الثقافة الإسلامية، والثقافة الهندوسية[٢١٦].

يؤكد مالك أولاً أمراً مهم، وهو: أن لكل من الثقافتين وجودهما الخاص ومبدأهما الذي يتم بواسطته تركيب كل منهما، «فإذا ما حاولنا المزاوجة في أساس هذه الفكرة[٢١٧]، بين الإسلام، والهندوسية، فإن الأمر لن يكون محاولة للتلفيق والاصطناع، بل لا بد من ميثاق أخلاقي بينهما، ليتخذا وجهة دولية واحدة، وليس في هذا تحديد للمحاولة العابثة التي قام بها الأمبراطور (أكبر)[٢١٨]، الذي أراد في القرن السادس عشر أن يؤسس

---

(٢١٣) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢١٧) قصد الفكرة الأفريقية الآسيوية، باعتبار الثقافتين المذكورتين طرفاً في تلك الفكرة.

(٢١٨) جلال الدين أكبر: ولد سنة ٩٤٩هـ/ ١٥٤٢م، وتوفي سنة ١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م، امتدت =

إمبراطوريته في الهند على أساس تلفيق وحدة إسلامية هندوسية»[٢١٩]، وإنما المقصود تحقيق التعايش في إطار قيم معينة تكون محل اتفاق بين الثقافتين، في ما يتعلق بمشكلة العلاقات، ولا سيما إذا نظر إلى وحدة الواقع الاجتماعي، من ناحية التخلف المادي وتشابه الظروف النفسية والاجتماعية، من حيث فقدان الفاعلية على مستوى الفرد والمجتمع من ناحية، ومشكلة الواقع العالمي الذي يتطلب اتجاهاً معيناً يمكِّن هذا المجتمع من النهوض من ناحية أخرى[٢٢٠].

فكيف يمكن تحديد إطار تربوي، يتم في نطاقه تبادل فعال بين الثقافتين؟ إن الإطار التربوي محدد بالمنهج الإيجابي ـ كما سبق بيانه ـ فهو مجموع العناصر الأربعة؛ الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي، والصناعة.

من هنا فإن تحقيق التعايش بين الثقافتين؛ الإسلامية، والهندوسية، يجب أن يحدّد تلك العناصر، تحديداً يتيح التبادل الفعال في ما يعكس من أثر في المحيط الاجتماعي.

فالعناصر الأربعة تحقق هدفاً مزدوجاً؛ هدفاً متجهاً إلى البناء في النطاق الوطني، مؤسساً على المبدأ الخاص الذي تدين به ثقافة معينة، وهدفاً متجهاً إلى الاتصال الخارجي، يحقق التعايش مع الآخرين في ما يتفق ومبدأ الثقافة، بحيث ينعكس أثره على المحيط الاجتماعي للكتلة كلها[٢٢١].

= ولايته على الهند من سنة ٩٦٤هـ/ ١٥٥٦م إلى وفاته، ضمن سلسلة الأسرة المغولية الحاكمة للهند، تعرض في أوائل حياته لعدة مشكلات، انعكس أثرها في سلوكه وتصرفاته، انقسمت حياته إلى مرحلتين: **الأولى**: أظهر فيها تمسكه بالدين الإسلامي وتعظيمه، كأسلافه المغوليين. **الثانية**: أظهر فيها المخالفة للدين وكراهيته، وأعلن فيها الدين مع مطلع الألف الثاني الهجري، وهذا الدين عبارة عن تلفيق بين الأديان ولا سيما الإسلام والهندوسية، حيث حاول طبع الإسلام بالطابع الهندوكي، وقد هيأ لذلك عدة أمور، طبيعته القلقة، والمحاورات التي كان يعقدها بين أصحاب الديانات، والوضع المنحرف لعلماء الإسلام، وموقف علماء البلاط ورجاله، وزوجاته الهندوكيات. انظر: أبو الحسن علي الندوي، **الإمام السرهندي: حياته وأعماله** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٣)، ص ٦٣ ـ ١١٠.

(٢١٩) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢٢٠) انظر: مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٧٧.

(٢٢١) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

ففي نطاق المبدأ الأخلاقي:

فإن تحديده بالنسبة إلى مشكلة التعايش، يجب أن يكون بناء على مجموعة من القيم الروحية، والتاريخية، التي تكون نوعاً من التراث؛ فإذا كانت نزعة معاداة الاستعمار قد حقّقت التماسك بين الشعوب في فترة التحرّر من الاستعمار، فإنها لن تستطيع تحقيق التماسك في ما بعد تلك المرحلة، حينما تفقد مضمونها الإيجابي المتمثِّل في الخلاص من الاستعمار، وتغدو نزعة حقد موجّهة نحو الكبار، وهذا في حدّ ذاته إشكال يجب تجنبه.

إن تأسيس المبدأ الأخلاقي يكون إيجابياً بقدر ما يكون ملبّياً لضرورات البناء الداخلي، والاتصال الخارجي[٢٢٢].

ـ فبالنسبة إلى الأمر **الأول**: أعني البناء الداخلي، فسيكون حلّه في إطار كل ثقافة وفق مبدئها الخاص الذي يحقق تركيبها ـ كما تقدم بيانه ـ.

ـ أما بالنسبة إلى الأمر **الثاني**: مشكلة الاتصال الخارجي، فيجب أن يتخذا فيه وجهة دولية واحدة، بناء على قيم هي محل اتفاق المجتمع، ويمكن أن يلحظ ذلك في فكرة عدم العنف، التي حققت للهند تحررها، كما يظهر أثرها في الحوار الدولي باعتبارها القانون الذي يحكم المحاولات الإنسانية في الميدان السياسي[٢٢٣].

فهي تحكمها في المحور الأفرو آسيوي انطلاقاً من المبدأ الأخلاقي، أما في المحور الآخر الصناعي فهي تحكمها بواسطة الاستحالة الناتجة عن التقدم في مجال التسليح، فالأسلحة الذرية بأثرها المباشر كانت الحجة البالغة لكل ما يتصل بالناحية الاستراتيجية، ولكنها بواسطة نوع من الأثر المضاد، قد أصبحت أقوى حجة في موضوعات السلام، فقد برهنت في الواقع على استحالة قيام حرب عالمية ثالثة، التي كانت تعد النهاية الطبيعية للحرب الباردة[٢٢٤].

---

(٢٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٢٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ و١٠٦، وبن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٢٢٤) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١٧٥.

وكما ينظر إلى المبدأ الأخلاقي من الجهتين الداخلية، والاتصال أو التعايش فكذلك العناصر الأخرى:

فنطاق العنصر الجمالي

يجب أن يُنظَر إليه من زاوية القيمة التربوية، باعتبار القيمة الجمالية، تسهم في إيجاد نموذج متميز، يهب الحياة نسقاً معيناً، واتجاهاً ثابتاً في التاريخ(٢٢٥).

أما نطاق المنطق العملي

فتجب مراعاته باعتباره ضرورياً لإحداث التغيير في المحيط الاجتماعي، حيث يتطور الإنسان، فالمنطق العملي يكيِّف صورة النشاط، وأسلوبه، ونسقه، وجميع أشكاله الديناميكية(٢٢٦).

وأما في نطاق الصناعة

فباعتبارها ضرورة لإيجاد الوسائل التي تستطيع بواسطتها تحقيق مثلها الأعلى فلا بد من مراعاتها باعتبار التطور الإنساني الراهن، الذي يفرض النمو في هذا المجال(٢٢٧).

وللصناعة والمنطق العملي علاقة مباشرة بالمشكلات العضوية التي يجب أن يحلها كل بلد لمصلحته الخاصة، كما إن لهذين العنصرين تأثيراً مباشراً عاجلاً على حظ الإنسان في تلك الشعوب، والإطار الاجتماعي الذي يحويه(٢٢٨).

وهكذا فالمقصود من التعايش هو: الاتفاق على مبدأ مشترك يكون محل اتفاق بين الثقافتين، بحيث يتحقق من خلاله التبادل الثقافي الفعال، داخل الإطار الاجتماعي.

وقد انتقد بعض الباحثين محاولة مالك ـ تلك ـ وعدّها نوعاً من التلفيق

---

(٢٢٥) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٠٧.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٢٢٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦ و١٠٨.

(٢٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

الحضاري[٢٢٩]، كما ظن بعضهم أن مالكاً يدعو لتركيب الثقافة الإسلامية بواسطة التراث الهندوسي[٢٣٠]، مع أن الأمر ـ كما سبق أن وضّحت ـ هو في تحديد وجهة دولية في مجال الاتصال، بناء على القيم التي هي محل اتفاق بين الثقافتين كالموقف مع مبدأ عدم العنف، وليس في تركيب الثقافة الإسلامية بالتراث الهندوسي، أو تحريك المسلم بواسطته.

وهذا التعاون الذي يهدف إليه مالك، هو ـ من وجهة نظره ـ تعاون لردع الظلم، ودفع الحرب، مما يتفق والأهداف النبيلة التي يدعو إليها الإسلام فلا ضير ـ لديه ـ في ذلك، وإنما النقد الذي يمكن أن يوجَّه إلى مالك هو مغالاته في قيمة تلك المبادئ، التي رأى أنها تشكّل المخرج من الأزمة العالمية الراهنة.

إن تلك التزكية تحتاج ـ في ما أظن ـ إلى إعادة نظر، فقد سبق أن أشرت عند مشكلة الأيديولوجية إلى أن قضية السلام كما هي مطروحة من خلال مبدأ عدم العنف، باعتباره السبيل إلى حل الإشكال، هي غير كافية، وأن السبيل إلى حلّها هو طرحها بالشكل الشامل داخل إطار الهدى ﴿**يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام**﴾[٢٣١]، وأحسب أن مالكاً قد رجع إلى ذلك، حيث أشار إلى أنه القطب الذي يتّجه إليه التاريخ[٢٣٢]، كما إنه أكد أن تلك الفكرة ـ ويعني الفكرة الأفرو آسيوية ـ لم تستطع أن تؤدي الدور المنوط بها بشهادة الواقع[٢٣٣].

---

(٢٢٩) انظر: عبد السلام ياسين: **الإسلام بين الدعوة والدولة** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ص ٣١٩ و٣٢٣، و**الإسلام غداً** (بيروت: مطبعة النجاح، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ص ٦٧٠.

(٢٣٠) انظر: غازي التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ط ٣ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧)، ص ٦١.

(٢٣١) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ١٦.

(٢٣٢) انظر: مالك بن نبي: **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٢٤ و٣١ ـ ٣٢؛ **آفاق جزائرية**، ص ١١٧، **وفكرة كومنولث إسلامي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة عمار؛ بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٤.

(٢٣٣) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١٢ ـ ١٣، و**الثقافة الأفريقية: المهرجان الثقافي الأفريقي الأول (ملتقى الجزائر ١٩٦٩م)**، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

النموذج الثالث: في النطاق العالمي

هذا هو المجال الثالث الذي يخطّط فيه مالك للثقافة، بعد أن خطط لها **أولاً** في المجال الخاص بثقافة ما، و**ثانياً** في مجال الاتصال مع مجتمعات معينة، فهو هنا يتحدث عنها في نطاقها **الثالث**: النطاق العالمي، أو تحقيق تكامل النوع الإنساني.

فالحربان العالميتان كان لهما أثر في الواقع العالمي، بحيث أنشأتا بصورة ما مجالاً ثالثاً؛ هو المجال الذي يتحتّم فيه على كل ثقافة أدركت حقيقة مشكلاتها الداخلية، والاتصالية، أن تدرك حقيقة مشكلات أخرى على مستوى عالمي ومنظمة اليونسكو هي محاولة في هذا الاتجاه[٢٣٤].

فهل يمكن ـ بناء على ذلك ـ تحديد أثر ثقافة معينة في الاتجاه العالمي أو في توحيد الثقافة العالمية؟

إن مالكاً يحاول التخطيط لثقافة عالمية، تُقَوَّم به الثقافة الإسلامية[٢٣٥]، فهو يرى أن على المثقف المسلم أن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الأكثر رحابة حتى يدرك دوره الخاص، ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي[٢٣٦]، والنظر إلى تلك القضية يجب أن يتم وفق شروطها وهي:

١ ـ إن التغيير في المستوى إنما يتم في نطاق الأفكار، قبل أن يتم في نطاق الأشياء؛ فهو يقوم على شروط أخلاقية ولا يتوقف على التغيير المادي، وعليه فلا بد من الحذر من وضع المشكلة في إطار الأشياء بدلاً من إطار الأفكار.

---

(٢٣٤) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٣٥) طبق مالك هذا التخطيط على الثقافة الأفريقية، ولكنه أشار إلى أن الثقافة الإسلامية هي الأولى بالقيام بهذا الدور، حيث قال في الخاتمة: «ولعل القارئ قد أدرك أننا حين تحدثنا عن هذه الزاوية ـ يقصد زاوية العالمية ـ بصدد حديثنا عن الثقافة الأفريقية، وحين بينا الشروط اللازمة، لكي تؤدي دوراً كهذا، إنما كنا نهدف من باب أَوْلى إلى بيان أن الثقافة العربية الإسلامية يمكنها أن تقوم به» لذا فقد اعتمدت ذلك التخطيط بالنسبة إلى الثقافة الإسلامية، لا إلى الثقافة الأفريقية، كما هو وارد في الأصل، بناء على ما تقدم من كلام المؤلف. انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

٢ ـ إن الأفكار المطروحة يجب أن تلبي حاجة الإنسانية، وتتلاءم مع المرحلة التي تجتازها.

٣ ـ إن السبيل إلى تحقيق ذلك لا يتم عن طريق تبعية الغرب أو الشرق، وإنما بواسطة سلوك طريق الأمة المرشدة، أي الطريق المؤدي إلى الأخذ بزمام القيادة العالمية، الذي لم تسبق إليه[٢٣٧].

«فعلى المربين في البلدان العربية والإسلامية أن يعلِّموا الشبيبة كيف تستطيع أن تكتشف طريقاً تتصدر فيه موكب الإنسانية، لا أن يعلِّموها كيف تواكب الروس أو الأمريكان في طرائقهم، أو كيف تتبعهم؟»[٢٣٨].

إن بيان أثر ثقافة معينة في مجال ما يلزم منه تحديدها أولاً، وهي محددة بأمرين:

الأول: نفسية الأمة أو المجتمع، المؤسسة على مبادئها.

فالنفسية الإسلامية، لا يمكن أن تحمل الرغبة في السيطرة أو التسلط، وإنما ستكون موجهة للحفاظ على الإنسانية، وضمان بقائها[٢٣٩].

الثاني: الرقعة الجغرافية للثقافة.

«فالثقافة أصبحت تتحدّد أخلاقياً وتاريخياً، داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها، والقضايا التي سوف تتبناها والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها، [لا يمكن أن تجتمع هذه كلها] في أرض الوطن»[٢٤٠].

لذا فالثقافة الإسلامية مجالها العالم ضرورة، لذا يجب أن تصعد أعمالها إلى هذا المستوى، مميزة بين الأعمال التي تتصل ببناء الحضارة في الداخل وإشعاعها خارج حدودها. فالتخطيط لبث تأثير الثقافة

---

(٢٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤ و١١٤ ـ ١١٦، وبن نبي، **تأملات**، ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

(٢٣٨) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١١٦.

(٢٣٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ١١٩.

الإسلامية عالمياً يتطلب ملاحظة الواقع العالمي اليوم، فثمة نوعان من الناس من الناحية الاجتماعية:

- نوع كان مستعمراً أو لا يزال.

- ونوع تخلص من الاستعمار أو لا يزال(٢٤١).

«وجميع المشكلات الكبرى للعالم الراهن ترد نفسياً وسياسياً واقتصادياً لهذا النظام الثنائي الذي خلفه القرن التاسع عشر، بل إن مشكلة العلاقات الداخلية لأي النوعين هي فعل أو رد فعل لهذا النظام»(٢٤٢).

ومقياس نجاح الثقافة في مهمتها إزاء العالم، هو في قيامها بتركيب عالمي تزول معه هذه الثنائية، عن طريق مواجهة ثلاث قضايا:

- **الأولى**: الارتفاع بمستوى الرجل المسلم إلى مستوى الحضارة من الناحية المادية.

- **الثانية**: الارتفاع بمستوى الرجل المتحضّر إلى مستوى الإنسانية من الناحية الأخلاقية.

- **الثالثة**: إدخال الشخصية الإسلامية في المسألة الرئيسة للسلام.

وهذه المهمات الثلاث ترجع في الواقع إلى مهمة واحدة تكمن فيها مشكلة الإنسانية، وحلّها يتوقف على قدرة الثقافة على القيام بدورها بإزاء تلك القضايا جميعها(٢٤٣).

ولكن كيف يتأتى للثقافة الإسلامية أن تؤدي هذا الدور؟

يرى مالك أن ذلك الدور منوط بالطبقة المثقفة، حيث يرى أن بإمكانها أن تقوم بدور مزدوج بحكم اتصالها بالعالمين؛ فهي تتصل بالعالم الإسلامي بحكم منشئها، وتتصل بالغرب بحكم تعلمها.

---

(٢٤١) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦، وبن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢٤٢) المصدران نفسهما، ص ١١٩، وص ٤٩ ـ ٥٠ على التوالي.

(٢٤٣) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٢٠.

فهي من جهة يجب أن تكون القاعدة التي ترتفع عليها الشعوب المسلمة إلى مستوى الحضارة، كما إنها من جهة أخرى تستطيع أن تقوم بدور العلاج للضمير الأوروبي، فترفعه إلى مستوى الإنسانية، إذا هي تقدّمت إلى تلك المهمة، وهي مسلّحة بما يتطلبه الموقف من زاد فكري، وأخلاقي يمكّنها من أداء مهمتها.

والقيام بهذه المهمة يَسْهُل بقدر ما تنجز الطبقة المثقفة مهمتها الأولى، فبقدر ما ترتفع بالشعوب الإسلامية إلى مستوى الحضارة، فإنها ترتفع بالضمير الأوروبي إلى مستوى الإنسانية، حيث تضع أمامه صورة صحيحة، عن الرجل الذي يعتبره الاستعمار شيئاً تافهاً، فالمهمتان مترابطتان، ونتائجهما النفسية والاجتماعية متلازمة، فكل ما سوف يحضر الرجل المسلم فإنه سوف يعطي للأوروبي فكرة أصح عن العالم الإنساني[٢٤٤].

فإزالة الثنائية في العالم منوطة بالتغيير؛ في النفس، وفي المحيط.

فلا بد من معرفة النفس **أولاً**، ثم معرفة الآخرين **ثانياً**، ثم تعريف الآخرين بالنفس **ثالثاً**[٢٤٥] ـ كما سبق بيان ذلك عند الحديث عن الأيديولوجيا في النطاق العالمي ودور المسلم ـ .

إن تأدية المهمتين بنجاح، يعني المساهمة في تكوين الضمير الإنساني، بما أزالته من ازدواجية، كانت الأساس لكل المشكلات، وبما هيأته من حل للقضية الثالثة، أي قضية السلام، فالثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية؛ بأن تضعها منذ الآن تحت ضمان المبادئ[٢٤٦].

إن إنجاز الثقافة الإسلامية للمهمات الثلاث، يعني أنها قد ساهمت في تشييد عصر إنساني شامل، وهي قادرة بأن تنهض اليوم بدورها، باعتبارها ثقافة كبرى في العالم، وإذا ما أدرك المثقف العربي المسلم،

---

(٢٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٤.

(٢٤٥) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٢٤٦) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٢٥.

مشكلة الثقافة من هذه الزاوية فسوف يمكنه أن يدرك حقيقة الدور الذي نيط به في حضارة القرن العشرين(٢٤٧).

المبحث الثاني: الحضارة

إن فكرة الحضارة، هي المحور الرئيس، والإطار الأساس، الذي تدور حوله وفي نطاقه أفكار مالك بن نبي، فالمشكلات كلها - في ضوء رؤيته - تندرج تحت تلك المشكلة «فمشكلة كل شعب هي في جوهرها، مشكلة حضارته»(٢٤٨)، وقد وضع إنتاجه الفكري تحت عنوان مشكلات الحضارة، انطلاقاً من تلك الرؤية حيث يقول:

«كتبي كلها بعناوينها المختلفة أدرجت تحت عنوان عام هو **مشكلات الحضارة** لأن المجتمع، لا يعاني عندما تحل به أزمة سوى مشكلة واحدة، هي مشكلة حضارته في طور من أطوارها يتلاءم، أو لا يتلاءم مع ضرورات الحياة فعندما يتحقق شرط الانسجام تكون الحضارة مزدهرة، فيكون المجتمع بمثابة العقل السليم في الجسم السليم، وإن لم يتحقق هذا الانسجام، تحل بالمجتمع في هذا الطور من أطوار حضارته كل المحن التي يعانيها تحت أسماء مختلفة، من استعمار، إلى جهل، إلى فقر. . . إلخ، بينما في الحقيقة كلها أعراض لمرض واحد هو فقدان الحضارة، إذاً فكتبي أردت أن أخصصها من ناحية لدراسة أعراض هذا المرض ومن ناحية أخرى إلى تقييد طرق علاجها»(٢٤٩).

بناء على ذلك، فإن إيضاح رؤيته لتلك المشكلة، هو المفتاح الرئيس لكل أفكاره، ولإمكان فهمها، ومن دونه لا يمكن أن يتوصل قارىء مالك إلى هدفه الذي يقصد إليه، بل إن قارئه قد يتوهم أن مالكاً قد ناقض نفسه(٢٥٠).

---

(٢٤٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٥ - ١٢٧.

(٢٤٨) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٩.

(٢٤٩) مجلة **الفكر الإسلامي**، السنة ٢، العدد ٧ (تموز/ يوليو ١٩٧٣).

(٢٥٠) انظر: التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ص ٧٥ - ٧٦، حيث ظن أن مالكاً قد ناقض نفسه.

فما الحضارة في إنتاج مالك بن نبي؟

إن الإجابة عن ذلك تتطلب بيان فكرة الحضارة لديه، من جميع جوانبها، لكي تتجلى تجلياً تاماً، ويتضح مراده منها.

والخطوة الأولى نحو تحقيق هذا الهدف، هي تحديد استخدامه لمصطلح الحضارة.

أ ـ تعريف الحضارة

أولاً: الحضارة في اللغة العربية

يدور معنى الحضارة في اللغة العربية حول الإقامة في الحضر، أو هي ضد البداوة، الحضر خلاف البدو، وكذا الحاضر خلاف الباد، والحاضرة خلاف البادية، وهي المدن، والقرى، والريف، والبادية خلاف ذلك، يقال فلان من أهل الحاضرة، وفلان من أهل البادية، وفلان حضري وفلان بدوي، والحاضر: الحي العظيم، يقال حاضر طيء، وهو جمع كما يقال سامر للسمار، وحاج للحجاج.

قال حسان[٢٥١] (رضي الله عنه):

لنا حاضر فعم وماض كأنه قطين الإله عزة وتكرما

وفلان حاضر بموضع كذا، أي مقيم فيه.

والحضارة (بالكسر): الإقامة في الحضر، عن أبي زيد[٢٥٢]، وكان الأصمعي[٢٥٣] يقول: الحضارة (بالفتح).

---

(٢٥١) حسان بن ثابت الأنصاري: شاعر رسول الله (ﷺ)، عاش ما بين حوالى ٥٩ ق.هـ ـ ٥٥هـ الموافق ٥٦٣ ـ ٦٧٤م، شاعر مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام، شارك مشاركة فعالة في الدفاع عن الدعوة وصاحبها (ﷺ). انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ٧١٧.

(٢٥٢) لم أعثر على ترجمته.

(٢٥٣) الأصمعي: هو عبد الملك الباهلي عاش بين ١٢٣ ـ ٢١٦هـ الموافق ٧٤٠ ـ ٨٣١م، ولد ومات في البصرة، لغوي اشتهر بإمامته في رواية الأخبار، والنوادر، واللغة، والأشعار مع قوة في الحافظة وورع وشدة توثيق لما يروي. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٧٠.

قال القطامي[٢٥٤]:

ومن تكن الحضارة أعجبته   فأي رجال باديه ترانا[٢٥٥]

وتحضر: حضر، وتخلق بأخلاق أهل الحضر، وعاداتهم، كما تُستخدم لفظة الحضارة، بمعنى مظاهر الرقي العلمي، والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر[٢٥٦].

«[فاستخدام الكلمة في العربية يرتبط] بدلالة مكانية تحمل في بعض مجالاتها معنى من معاني الحركة المقصودة، والخير قولنا رجل حضر، إذا حضر بخير. وقد تطورت هذه الدلالة المكانية ـ أعني الإقامة في الحضر ـ التي وردت في أصل الكلمة إلى ما يستتبع هذه الإقامة من التعاون والتآزر، وتبادل الأفكار، والمعلومات في شتى شؤون الحياة من علوم وعمران، وثقافة»[٢٥٧].

ثانياً: الحضارة عند ابن خلدون

«ربما كان ابن خلدون، أكبر من أسهموا في تطوير هذه الكلمة في تاريخ الثقافة العربية، فقد أدرك ما توحي به هذه الكلمة في أصلها اللغوي العام، وصاغها مصطلحاً اجتماعياً واضحاً»[٢٥٨]، فالحضارة عنده هي الوصول إلى منتهى العمران، أي إلى منتهى التطور الثقافي الشخصي المحلي للجماعة، والدخول في هذا الطور يشمل أعلى نقطة في تطور المجتمع، إذ هو دور الثبات في الرقي الاجتماعي، الذي يعقبه الانحدار والفساد[٢٥٩]، فهو يحدد

(٢٥٤) القطامي: هو عمير بن شييم، شاعر عراقي، معاصر للأخطل، كان نصرانياً فأسلم، شارك في حروب قومه من تغلب مع خصومها من قيس عيلان، يدل شعره على بدويته واستعداده للقتال. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٨٧.

(٢٥٥) انظر: الجوهري، **الصحاح**، مادة (حضر).

(٢٥٦) انظر: **المعجم الوسيط**، مادة (حضر)، وقد أشار إلى أن المعنى الأخير المستخدم في الحضارة مولد (وهو اللفظ الذي استعمله الناس قديماً بعد عصر الرواية).

(٢٥٧) عفت الشرقاوي، **في فلسفة الحضارة الإسلامية** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩)، ص ١٣.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٥٩) انظر: مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ٣٨١، وعفت الشرقاوي، **أدب التاريخ عند العرب** (بيروت: دار العودة، [د. ت.])، ص ٧٢.

مقصوده بالحضارة بقوله: «والحضارة إنما هي تفنن في الترف، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه، ومذاهبه، من المطابخ والملابس، والمباني، والفرش، والأبنية، وسائر عوائد المنزل وأحواله؛ فلكلٍ واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه، تختص به، ويتلو بعضها بعضاً، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس، من الشهوات، والملاذ، والتنعم بأحوال الترف، وما تتلون به من العوائد، فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك»(٢٦٠).

فما مدى اتفاق هذا التحديد عند ابن خلدون مع الاستخدام المعاصر للحضارة؟

يختلف هذا التحديد مع بعض الآراء في تعريف الحضارة في الاستخدام المعاصر، ويتفق مع بعضها الآخر:

١ ـ فهو من ناحية يختلف مع من يذهب إلى أن الحضارة لا تتحدد بمرحلة واحدة في التاريخ، وإنما تتحدد بأطوار معينة تمر بها، ويبدو ذلك في النظريات التي تفسر الحضارة بنظرية الدورة الكاملة، التي يذهب إليها بعض فلاسفة التاريخ، فهي بهذا التحديد لا تتطابق مع مصطلح ابن خلدون عن الحضارة والمصطلح المقابل للحضارة بهذا التحديد عند ابن خلدون هو مصطلح الدولة فالحضارة عنده أحد أطوار الدولة، وهي حالة معينة يكون الاتجاه فيها منصبّاً على تحقيق الرفاه، والتفنن في تحصيله.

ومن هنا كان نقد مالك بن نبي لابن خلدون، في استخدامه لمصطلح الدولة الذي لا يعدو كونه أحد منتوجات الحضارة، حيث يقول: «إن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به ـ الدولة ـ وليس عند الحضارة نفسها.

وهكذا لم نجد في ما ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة، في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة»(٢٦١).

---

(٢٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٣ (القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٥٤٨.

(٢٦١) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٢.

٢ ـ يتفق تعريف ابن خلدون للحضارة من ناحية أخرى مع التعريف الذي يحدد الحضارة بأنها الثقافة في قمة تطورها[(٢٦٢)]، وإلى هذا الرأي ذهب بعض الباحثين، حيث رأوا أن ابن خلدون قد فرّق بين الثقافة والحضارة فاعتبر الأخيرة هي الأولى إذا تطورت، إذ يرى الباحث أن مصطلح العمران ـ عند ابن خلدون ـ معادِلٌ لمصطلح الثقافة في الاستعمال المعاصر ـ كما سبق بيان ذلك ـ والحضارة عند ابن خلدون هي قمة العمران، فهي بناء على ذلك الثقافة في قمة تطورها[(٢٦٣)].

ويرى بعض الباحثين أن مصطلح (العمران البشري) عند ابن خلدون مقابل لمصطلح (الحضارة البشرية) في الاستخدام المعاصر[(٢٦٤)]، والذي يبدو لي أن ذلك المصطلح أقرب إلى مصطلح الثقافة، باعتبار العمران البشري هو التجسيد الواقعي لمبادئ واتجاهات الأمم، ويمكن أن ينطبق ذلك المصطلح على الحضارة إذا استخدمت باعتبارها مرادفة لمصطلح الثقافة.

ثالثاً: الحضارة في العصر الحديث

«ومهما يكن من أمر فإن المصطلح الحضاري، بتصريفاته المختلفة، قد فرض نفسه في القرن الأخير، بعد الاحتكاك الثقافي الشامل، بين الشرق والغرب، وتقدم الأخير في حقول التفسير التاريخي، والدراسات الحضارية»[(٢٦٥)]، بحيث أصبح مصطلح الحضارة في مفهومه العالمي أكثر اتساعاً، مما يدل عليه في مفهومه اللغوي التقليدي[(٢٦٦)].

فقد تعدّدت الاستخدامات للمصطلح في الكتابات والعلوم الإنسانية، وأصبح من الصعب العثور على معنى يحظى بموافقة عامة داخل نطاق العلوم الاجتماعية[(٢٦٧)].

---

(٢٦٢) انظر: غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (حضارة) (Civilization).

(٢٦٣) انظر: مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ٣٨٠ ـ ٦٨١.

(٢٦٤) انظر: عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥)، ص ١٧٤.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٢٦٦) انظر: أحمد عبد الرحيم السايح، **أضواء على الحضارة الإسلامية** (الرياض: دار اللواء، ١٩٨١)، ص ١٨.

(٢٦٧) انظر: غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (حضارة) (Civilization).

فمن تعريفات هذا المصطلح ما يتّسع ليدخل في نطاقه كل الشعوب، كل بحسب درجته، ومن هذا النمط تعريف الحضارة بأنها ـ «في مفهومها العام ـ هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية»[٢٦٨]، فكل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، في أي مجتمع من المجتمعات النامية أو المتخلفة، هو حضارة[٢٦٩].

فهي صفة ملازمة للإنسان بوجه عام وهي المميِّزة له عن الحيوان، فكل مجتمع له حضارة، والفرق بين المجتمعات إنما هو في مستوى الحضارة فقط، فثمة حضارات مختلفة، بدائية، وعليا، وشعبية، لكل منها نمطها الخاص المميز لها[٢٧٠].

أما التعريفات الأخرى المحددة لهذا المصطلح فإنها لا تشمل كل المجتمعات البشرية، وإنما تختص ببعض المجتمعات من دون بعض، ومن هذا النمط:

«الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق»[٢٧١].

ويعرِّفها أحد المفكرين عن طريق بيان صفات الإنسان المتحضِّر ومجتمعه فيقول: «فالإنسان أو المجتمع المتحضّر هو مَن سيطرت عليه المزايا الآتية:

---

(٢٦٨) مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**، ص ١٣.

(٢٦٩) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٢٦.

(٢٧٠) انظر: فؤاد زكريا، **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**، ط ٢ (القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، [د. ت.])، ص ١١ ـ ١٢ ومحمد رياض، **الإنسان: دراسة في النوع والحضارة**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤)، ص ١٧٢ ـ ١٧٣، ١٧٥ و١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢٧١) وليم ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران، ٦ ج في ١٦، ط ٣ (القاهرة: جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٣.

الصدق، والجمال، والمغامرة، والفن، والسلام، على أن تتمثل هذه المزايا الخمس في كل جوانب الخبرة»[٢٧٢].

ويعرِّفها بعضهم بإنها «نوع من أنواع الحياة البشرية المتقدمة، التي عمادها بصفة أساسية، معيشة الحضر، وما تتطلبه من تنظيم، وما تسفر عنه من نتائج وتدابير، تتمثل في الكتابة، والتشريع، ونظم الحكم، وأساليب التجارة والتدين»[٢٧٣].

ويميل مالك إلى الرأي الأخير في تعريف الحضارة، حيث يعتبر ما يسمى حضارة بدائية خرافة[٢٧٤].

وقد حاول بعض الباحثين على الرغم من الاختلاف الكبير في استخدام المصطلح تحديد استخدامه في نظريتين رئيستين؛ حاولتا تقديم تعريف للحضارة:

الأولى: هي التي تعتبر الحضارة نوعاً أو شكلاً معيناً من الثقافة، بحيث يصبح من اليسير بعد ذلك أن نفرق بين ثلاثة استخدامات للمصطلح:

أ ـ الحضارة والثقافة باعتبارهما مترادفين.

ب ـ الحضارة هي الثقافة، حينما تتميز الأخيرة، بدرجة عالية من التعقيد والحجم.

جـ ـ الحضارة هي الثقافة، حين تتّسم بوجود عناصر، وسِماتٍ كيفية أكثر يمكن قياسها عن طريق بعض محكات التقدم.

الثانية: التي تقابل بين الثقافة والحضارة، فتجعل الثقافة تشتمل على الأفكار الإنسانية، والمبتكرات المتصلة بالأسطورة، والدين، والفن، والأدب، بينما الحضارة هي مجال الإبداع الإنساني في العلوم والتقانة[٢٧٥].

---

(٢٧٢) أ.هـ. جونسون، **فلسفة وايتهيد في الحضارة**، ترجمة عبد الرحمن ياغي (بيروت: المكتبة العصرية؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥)، ص ١٥.

(٢٧٣) محمد عبد المنعم نور، الحضارة والتحضر: دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠)، ص ٥ ـ ٦.

(٢٧٤) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٥٦، وسيأتي بيان رأيه لاحقاً.

(٢٧٥) انظر: غيث، محرر، **قاموس علم الاجتماع**، مادة (حضارة) (Civilization).

رابعاً: الحضارة في الفكر الإسلامي المعاصر

أما في الفكر الإسلامي المعاصر فأبرز من عرَّفها: المودودي، وسيد قطب[٢٧٦] ـ رحمهما الله تعالى ـ.

فعرفها المودودي بقوله: «إن ما يعبَّر عنه بكلمة الحضارة يتكوَّن من العناصر الخمسة الآتية:

١ ـ تصور الحياة الدنيا.

٢ ـ غاية الحياة.

٣ ـ العقائد والأفكار الأساسية.

٤ ـ تربية الأفراد.

٥ ـ النظام الاجتماعي.

وما من حضارة في الدنيا إلّا وقد تكونت من هذه العناصر الخمسة ليس غير»[٢٧٧].

أما سيد قطب فعرَّفها بالإسلام، حيث عنوَن أحد فصول كتابه **معالم في الطريق** بعنوان «الإسلام هو الحضارة»[٢٧٨]، وقال في إيضاح ذلك: «حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثِّلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرّر فيها البشر تحرراً كاملاً، وحقيقياً من العبودية للبشر، وتكون هذه هي (الحضارة الإنسانية)، لأن حضارة الإنسان تقتضي قاعدة أساسية من التحرر الحقيقي

---

(٢٧٦) سيد قطب: ولد سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م بمصر، عمل في التدريس والصحافة، وابتعث للدراسة في أمريكا، وانضم في ما بعد إلى الإخوان المسلمين، وشارك معهم مشاركة فعالة، وتعرض للسجن والاضطهاد إلى أن حكم عليه بالإعدام، فلقي ربه صابراً محتسباً عام ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٦م من أبرز مؤلفاته: **في ظلال القرآن ومعالم في الطريق.** انظر: يوسف العظم، **رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب**: حياته ومدرسته وآثاره (دمشق؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠)، ص ٢٠ ـ ٤١.

(٢٧٧) أبو الأعلى المودودي، **الحضارة الإسلامية: أسسها ومبادئها**، ترجمة عاصم حداد، ط ٢ (بيروت: دار العربية للطباعة، ١٩٧٠) ص ٩.

(٢٧٨) سيد قطب، **معالم في الطريق** (جدة؛ القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص ١٠٥.

الكامل للإنسان، ومن الكرامة المطلقة لكل فرد في المجتمع.. ولا حرية ـ في الحقيقة ـ ولا كرامة للإنسان ـ ممثلاً في كل فرد من أفراده ـ في مجتمع بعضه أرباب يشرِّعون، وبعضه عبيد يطيعون»[279].

فالحضارة عنده: هي التي تحقق الحرية والكرامة لكل فرد من أفراد المجتمع في إطار الحاكمية لله عزّ وجلّ، أو بمعنى آخر هي القيم الإنسانية محقَّقة في الواقع.

وفي ضوء هذا التحديد لقضية الحضارة يقيس سيد المجتمعات، فالمجتمع المخالف لهذا النمط مجتمع متخلّف أو جاهلي، فهو خارج إطار الحضارة[280].

«فالقيم والأخلاق والإيحاءات، والضمانات الإسلامية هي اللائقة بالإنسان.. والإسلام هو الحضارة.. والمجتمع الإسلامي هو المجتمع المتحضر، بذلك المقياس الثابت الذي لا يتمتع ولا يتطور»[281].

«أما الإبداع المادي ـ وحده ـ فلا يسمى في الإسلام حضارة، فقد يكون، وتكون معه الجاهلية»[282]، لأن «المهم هو القاعدة التي يقوم عليها التقدم الصناعي، والقيم التي تسود المجتمع، والتي يتألف من مجموعها خصائص الحضارة الإنسانية»[283].

لذا فإن سيد قطب ـ رحمه الله تعالى ـ يحدّد الحضارة الإسلامية بمقوّماتها الأساسية، لا بالشكل المادي، فالشكل قد يتنوّع ولكن جوهره واحد «فالحضارة الإسلامية، يمكن أن تتّخذ أشكالاً متنوعة في تركيبها المادي والتشكيلي، ولكن الأصول، والقيم التي تقوم عليها ثابتة، لأنها هي مقومات هذه الحضارة: (العبودية لله وحده، والتجمع على آصرة العقيدة فيه، واستعلاء إنسانية الإنسان على المادة وسيادة القيم الإنسانية التي تنمي إنسانية الإنسان لا حيوانيته، وحرمه الأسرة، والخلافة في

---

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.
(٢٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١١.
(٢٨١) المصدر نفسه، ص ١١٤.
(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

الأرض على عهد الله وشرطه، وتحكيم منهج الله وشريعته وحدها في شؤون هذه الخلافة)»[٢٨٤].

فمفهوم الحضارة عند سيد محدد بما يأتي:

١ ـ إلغاء العامل المادي باعتباره محدداً لتعريف الحضارة.

٢ ـ إن معنى الحضارة معاكس لمعنى الحيوانية، والمادية، (واللاإنسانية).

٣ ـ الحضارة صورة للإنسانية، باعتبار الإنسانية مجمل الصفات التي أراد الله أن تتحقق للإنسان في الأرض، ويجمعها الحرية والكرامة[٢٨٥].

وبناء على ذلك فالحضارة عنده «لها صورة واحدة هي الصورة الإسلامية، حين يكون المجتمع خاضعاً لشرع الله في كل شؤون حياته، بصرف النظر عن المستوى المادي الذي يعيش فيه المجتمع»[٢٨٦].

إلى جانب التعريفين السابقين للحضارة فإن بعض الباحثين الإسلاميين عرّفها بأنها:

«ثمرة التفاعل بين الإنسان والكون والحياة»[٢٨٧]، ورأى باحث آخر، أنه ينبغي تحديد المصطلح من دون ربطه بمبدأ معين، ليشمل كل الحضارات، فقال: «إن الحضارة [باعتبارها مصطلحاً] ـ ينبغي أن تحدّد بمعزل عن الأطر الفكرية طالما ارتضينا أن تكون الحضارة مصطلحاً، ومن هنا كان علينا أن نحاول تصوير الحضارة كما هي، بقطع النظر عن صواب أو خطأ المعطيات الفكرية أو الثقافية أو الدينية لأمة من الأمم»[٢٨٨].

---

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٨٥) انظر: محمد توفيق بركات، **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه** (بيروت: دار الدعوة، [د. ت.])، ص ٢٤٨.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٢٨٧) محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن** (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ١٩.

(٢٨٨) محمد علي ضناوي، **مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ طرابلس، لبنان: دار الإيمان، ١٩٨٠)، ص ١٤.

«وأول ما ينبغي أن نؤكّده هو أن الحضارة تفاعل؛ أي هي انعكاس لأنشطة الإنسان في هذا الكون، وهي ـ بمعنى أدق ـ صورة لممارساته المبنية على مبادئه وأهدافه وقيمه ومفاهيمه، أي أن الحضارة ليست المبادئ والأهداف بذاتها؛ فالمبادئ أو القيم أو التصورات تحمل معاني مصطلحات، وهي التي توحي بممارسات الإنسان المختلفة وعلى كل صعيد.

أما الحضارة فهي نتيجة تطبيق تلك المفاهيم»[٢٨٩]، وبناء عليه فإن تحديدها يتم باعتبار أن «الحضارة مصطلح يعني تفاعل الأنشطة الإنسانية لجماعة ما، في مكان معين، وفي زمن محدود، أو أزمان متعاقبة، ضمن مفاهيم خاصة عن الحياة»[٢٩٠].

وهكذا فتعريف المودودي يضع المصطلح في مقابل المبادئ، فتحقق تلك العناصر الخمسة يعني قيام حضارة، من دون ربط للمصطلح بمبدأ معين. فأكمَلُ الحضارات من حققت تلك العناصر الخمسة بكمال تام.

أما تعريف سيد قطب فهو يحصر المصطلح في الإسلام، فتحقق الإسلام يعني قيام الحضارة، وكل تفاعل للإنسان على الأرض خارج إطار الإسلام فهو تخلّف أو جاهلية، وليس حضارة، لأن المصطلح محدّد عنده بالدين الصحيح المتمثِّل في الإسلام، القادر على تحقيق الحرية والكرامة لكل فرد من أفراد المجتمع الإنساني فهو ينظر إلى الحضارة على مستوى الإنسانية، أي ما الحضارة الصالحة لتحقيق السعادة للإنسانية، ويقرر أنها لا يمكن أن تقوم على غير الإسلام، وهذا حق لا مرية فيه.

ومردّ إخراج سيد للحضارات الأخرى، أو عدم إطلاق مصطلح الحضارة عليها، أنه ـ كما تقدم ـ يلغي المعيار المادي من تعريف الحضارة، ويحصر التعريف في نطاق القيم التي ترتفع بالبشر إلى المستوى الإنساني.

فمصطلح الحضارة عنده محدد بتحقيق الدين القيم، الذي يبلغ بالإنسانية مستوى الحضارة، أما مصطلح التخلف فمرتبط كذلك بهذا

---

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ١٤

(٢٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

التحديد، فكل نقص في تحقيق ذلك هو تخلّف يقعد بأي مجتمع يوجد فيه عن بلوغ الحضارة، فهو يقول بعد أن يتحدث عن القيم الإسلامية: «إن تلك القيم التي أشرنا إليها إجمالاً هي قيم إنسانية، لم تبلغها الإنسانية إلّا في فترة (الحضارة الإسلامية)، ويجب أن ننبه إلى ما نعنيه بمصطلح الحضارة الإسلامية: إنها الحضارة التي توافرت فيها تلك القيم، وليست هي كل تقدم صناعي أو اقتصادي أو علمي مع تخلف القيم عنها»[٢٩١].

إن هذا التحديد للحضارة عند سيد قطب ـ رحمه الله تعالى ـ المؤسس على تحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، أو الصنف السعيد في الدارين، ينطلق من القرآن الكريم، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿**والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**﴾، فالحضارة عنده محصورة في النمط الرباني.

أما التعريف **الثالث**: فإنه لا يربط بين المبدأ والحضارة في التعريف، وإن كان ارتباطه بالمبدأ مفهوماً ضمناً، باعتبار تفاعل الإنسان مع الكون والحياة هو نتيجة مبدأ ما حرَّك الإنسان ودفع به لذلك التفاعل.

أما التعريف **الأخير**: فإنه يربط بين المبدأ والحضارة، باعتبارها نتيجته أو ثمرته في الواقع، من دون نسبتها إلى مبدأ محدد.

خامساً: الحضارة عند مالك بن نبي

يعرف مالك ـ رحمه الله تعالى ـ الحضارة من عدة جوانب:

الأول: الحضارة باعتبار جوهرها، فهي بهذا الاعتبار تتطابق مع معنى الثقافة عنده، أي يعرفها بأنها: «في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة»[٢٩٢]، فالثقافة هي جوهر الحضارة[٢٩٣]، لأن «كل واقع اجتماعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ، فجوهر الأول هو جوهر الأخرى ضرورة»[٢٩٤]، وبهذا المعنى يفسّر التحضر،

---

(٢٩١) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١١٩.

(٢٩٢) بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٩٨.

(٢٩٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

فمعناه «أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت ذاته الأهمية الرئيسة لشبكة العلاقات الاجتماعية في تنظيم الحياة الإنسانية، من أجل وظيفتها التاريخية»(٢٩٥).

الثاني: الحضارة باعتبار المبدأ الذي تتأسس في ضوئه، وطبيعة مجتمعها، فهو يعرفها من هذا الجانب بأنها: «إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضّر، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا النحو تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل، يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى، والحضارات الأخرى»(٢٩٦).

الثالث: الحضارة باعتبار عناصرها التي تتركب منها، فهي من هذا الجانب «بناء مركّب اجتماعي يشمل ثلاثة عناصر فقط، مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين»(٢٩٧).

وهذه العناصر هي: الإنسان، والتراب، والزمن.

فالحضارة تساوي إنسان + تراب + زمن(٢٩٨).

«وكل حضارة تستلزم رأس مال أوّلي مكوّن من الإنسان والتراب والوقت، فهي مركب من هذه العناصر الثلاثة الأساسية، ولا بد من أن يركِّبها العامل الأخلاقي ـ أعني يحتم تماسكها ـ ومن دون هذا العامل يوشك أن تتمخض العملية عن كومة لا شكل لها متقلبة عاجزة عن أن تأخذ اتجاهاً، أو تحتفظ به، أو تكون لها وجهة بدلاً من أن تكون كلاً محدداً في مبناه وفي ما يهدف إليه»(٢٩٩).

الرابع: الحضارة باعتبار وظيفتها فهي من هذا الجانب: «جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفّر لكل فرد من

---

(٢٩٥) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٨٨.

(٢٩٦) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤٩.

(٢٩٧) بن نبي، **تأملات**، ص ١٩٨.

(٢٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٠ و١٩٨.

(٢٩٩) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١٣٤.

أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه»[٣٠٠].

أو هي «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه»[٣٠١].

الخامس: الحضارة باعتبار وحدتها أو علاقتها بمنتجاتها، فهي من هذا الجانب «كل؛ أي مجموع منسجم من الأشياء والأفكار، بصلاتها ومنافعها وألقابها الخاصة، وأماكنها المحددة»[٣٠٢].

كما يعرفها من هذه الزاوية بأنها: «مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي)، حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها»[٣٠٣].

«إن المقياس العام لعملية الحضارة هو أن: الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة، حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها»[٣٠٤]، فشراء منتجات الحضارة إنما هو تحصيل لهيكلها وجسدها لا روحها[٣٠٥]، فالحضارة لا يمكن أن تتصور على أنها مجرد تكديس، بل بناء وهندسة، يجسد فكرة ومثلاً أعلى[٣٠٦].

إن تعريف مالك للحضارة من عدة جوانب هو في حقيقته إيضاح، ومحاولة تجلية لحقيقتها، وحدودها ـ كما يراها ـ، ويمكن أن نلاحظ أن ثمة عناصر جامعة لتلك التعاريف، بحيث تتجلى في ضوئها رؤيته لتلك المشكلة، ومنهجه في تناولها وتلك العناصر هي:

١ ـ إن الحضارة كلٌّ لا يتجزأ، فهي عبارة عن تركيب يتم بواسطة مركَّب معين، وفق منهج معين.

---

(٣٠٠) بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٥٠.
(٣٠١) بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٣٨.
(٣٠٢) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٧٩.
(٣٠٣) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٣.
(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٣٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٣٠٦) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٧٦.

٢ ـ إن الحضارة تتكون من جانبين: جانب معنوي، وجانب مادي.

٣ ـ إن الجانب المادي متوقف على الجانب المعنوي، ونتيجة له في الواقع.

٤ ـ إن تناول مشكلة الحضارة هو تناول لها من الزاوية الاجتماعية، وباعتبارها جوهر المشكلات الاجتماعية، وأساسها، وباعتبارها ـ كذلك ـ مختصة بالمجتمع التاريخي من دون المجتمع البدائي.

ومع محاولة مالك تحديد تعريف الحضارة ورؤيته لها، ومنهاجه فيها يحترز في ذلك من أمرين:

الأول: عدم تحديد بعض مفاهيم العلوم الإنسانية في ذهن القارىء المسلم ممّا يؤدي إلى إضفاء الطابع الأدبي عليها أكثر من الطابع العلمي.

فهو يقول في ذلك: «لم تبلغ العلوم الإنسانية بعد درجة تحديد مصطلحاتها بصفة عامة، كما حدث في العلوم الطبيعية، فإن في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحياناً غير محددة في ذهن القارىء في البلاد الإسلامية، حيث نجد أن اللغات المحلية لمّا تتمثل تماماً المصطلحات الحديثة.

وقد يؤدي تعقّد المصطلحات إلى مناقشات أقرب إلى الطابع الأدبي منها إلى منطق العلم، كتلك المناقشة التي ثارت، وتثور غالباً حول مصطلحي حضارة ومدنيَّة ـ في البلدان العربية ـ بيد أن هذه المناقشات لا تعين على جلاء الموضوع، بل تجعله أكثر صعوبة»[٣٠٧].

الثاني: الاحتراز من استخدام مصطلح الحضارة في علم الإنسان ـ وقد سبقت الإشارة إليه في بداية الحديث عن تعريف الحضارة ـ فهذا العلم يستخدم المصطلح بطريقة تجعله يشمل المجتمعات الإنسانية، المتقدم منها والمتخلف.

فمالك يرفض هذا الاستخدام للمصطلح، لأن إقراره يعني انتفاء المشكلة التي يبحثها، فإذا كانت الحضارة هي كل شكل من أشكال

---

(٣٠٧) بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٧.

تنظيم الحياة، فالشكل الموجود في البلدان المستعمرة والمتخلفة هو حضارة، مع أن الواقع يشهد بما فيه من مشكلات بعدم السير في اتجاه الحضارة، ويلح بضرورة إشادتها، بصفتها الحل الصحيح لتلك المشكلات.

انطلاقاً من هذا الواقع، فإن مالكاً ينظر إلى المشكلة من الناحية الوظيفية، في نطاق التخلف والنمو، باعتبارها ذات أساس نفسي اجتماعي يحدد قيام المجتمع بوظيفته.

فالمشكلة ـ في رأيه ـ متّصلة بالتخلف الذي هو الظاهرة العكسية لظاهرة النمو[٣٠٨].

ويلاحظ أن تعريف الحضارة عند مالك بن نبي ـ كما بينته في ما سبق ـ إنما هو تعريف لها من الناحية الاجتماعية، أي بالنسبة إلى مجتمع معين، أما من الناحية الكونية: أي باعتبار التاريخ الإنساني، فهي محددة بالغاية التي تتجه إليها فالحضارة الإنسانية تكشف في سيرها عن خطة للمجموع، يتجه بواسطتها التاريخ نحو نقطة معينة، تحقق وحدة العالم التي كانت، ولا تزال الظاهرة الجوهرية في التاريخ[٣٠٩].

هذا هو المنهج الذي يسلكه مالك في تناول مشكلة الحضارة، في نطاقيها، النطاق المرتبط بمجتمع معين، والنطاق العام للبشرية كلّها، والذي يبدو لي أن هذا المنهج لا يفي بمعالجة تلك المشكلة، ولا بدّ من اعتماد المنهج الإسلامي في تناول الواقعات، بما في ذلك واقعة الحضارة، فتناول الواقعة في المنهج الإسلامي؛ سواء أكانت تلك الواقعة كونية، أم اجتماعية، إنّما يتمّ على أساس كونها آية لله عز وجل ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾[٣١٠]، وذلك المنهج يقتضي تأملها من زاويتين:

الأولى: زاوية عالم الغيب، لإدراك صلتها بالله عز وجل في ابتدائها وغايتها.

---

(٣٠٨) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٣٠٩) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٥٩ ـ ١٦٤.

(٣١٠) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٥٣.

الثانية: زاوية عالم الشهادة، لإدراك سنة الله عز وجل فيها، وتطابقها مع المنهاج الحق (القرآن) في أمور المعاد والمعاش: ﴿**حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾[٣١١].

فاكتشاف القانون موجّه ابتداء بتحقيق الغاية: ﴿**قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾[٣١٢].

وتطبيق هذا المنهج على منهج مالك في تناول مشكلة الحضارة، يكشف عن قصور منهجه، والسبيل إلى تلافيه.

فالحضارة عنده ـ كما سبق بيانه ـ من ناحية تركيبها ذات عناصر ثلاثة؛ هي: الإنسان، والتراب، والزمن، والإنسان هو العنصر الأساس من تلك العناصر الثلاثة، إذ إن العنصرين الآخرين إنما يشكّلان المجال الذي تظهر فيه عبقرية الإنسان، وفاعليته.

وتركيب العناصر الثلاثة إنما يتم بواسطة الدين، الذي يحقق بتركيبها حضارة من الحضارات، تؤدي وظيفة اجتماعية تتمثّل في تحقيق الضمانات لذلك المجتمع في أمور معاشه. وهذا يشمل الحضارات كلها منذ آدم (عليه السلام) إلى آخر الدنيا كما يرى.

إن تطبيق المنهاج الإسلامي على الحضارة باعتبارها آية يلزم فيه النظر إليها من الزاويتين اللتين سبق بيانهما بواسطة تحليل عناصرها التي تكونها في الواقع.

وبيان هذا الأمر يمكن أن يتم في ضوء قصة استخلاف آدم (عليه السلام) كما وردت في القرآن الكريم.

فبالنسبة إلى تحديد العناصر نلحظ ما يأتي:

أولاً: الإنسان: كما في قول الله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾[٣١٣].

---

(٣١١) المصدر نفسه، الآية نفسها.

(٣١٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٧.

(٣١٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

ثانياً: الأرض: كما في الآية السابقة، وفي قول الله عز وجل: ﴿**ولكم في الأرض مستقر ومتاع**﴾[٣١٤].

والتعبير عن هذا العنصر بالأرض أولى وأحق من التعبير بالتراب، باعتبار علاقة الإنسان بالأرض وكونها علاقة استخلاف، وليست كما في المظهرين اللذين ارتآهما مالك بالنسبة إلى علاقة الإنسان بالتراب ـ الملكية والناحية الفنية ـ بإطلاق، بل في إطار الاستخلاف.

ثالثاً: الزمن: كما في قول الله تعالى: ﴿**مستقر ومتاع إلى حين**﴾[٣١٥].

هذا بالنسبة إلى العناصر، أمّا المركب لها أو المنهج، الذي تتركّب تلك العناصر بواسطته ويحدد وظيفتها ووجهتها: فنجده في قول الله تعالى: ﴿**فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون. والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾[٣١٦].

وعلى هذا فالحضارة تحال إلى جانبين:

الأول: عناصر هي العناصر الثلاثة، الإنسان والأرض والزمن.

الثاني: منهج يوضح كيفية أداء الإنسان لوظيفته (الوحي).

ومواصلة التحليل تكشف عن الجانب الأول ـ أعني إدراك صلتها بالله عز وجل من حيث المبدأ والغاية ـ .

فالعناصر الثلاثة ترجع في حقيقتها إلى كلمة الله عز وجل: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[٣١٧]، ومصيرها في النهاية إليه: ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾[٣١٨] ﴿**إنا نحن نحي ونميت وإلينا المصير**﴾[٣١٩] ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾[٣٢٠] ﴿**هو الأول**

---

(٣١٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٦.

(٣١٥) المصدر نفسه، الآية نفسها.

(٣١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

(٣١٧) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٤٠.

(٣١٨) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٢٩.

(٣١٩) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ٤٣.

(٣٢٠) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ٩٦.

والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾[٣٢١].

وكذلك المنهج يعود إليه عز وجل باعتبار كلامه سبحانه وتعالى: **﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾**.

هذا البيان لصلة الآية بالله عز وجل يكشف عن وظيفتها الأساس، وارتباطها بالمنهاج الحق في المعاد والمعاش، على مقتضى سنَّة الله عز وجل.

فالكون مسخَّر للإنسان: **﴿وسخّر لكم ما في السموات وما الأرض جميعاً منه﴾**[٣٢٢].

والإنسان مستخلف **﴿إني جاعل في الأرض خليفة)** بما أودعه الله عز وجل **﴿ونفخت فيه من روحي﴾**[٣٢٣]، الذي يمكنه من تحقيق وظيفة الاستخلاف في المعاد والمعاش، حسب سنّة الله عز وجل، وفي ضوء منهاجه الحق.

فالإنسان يحتاج إلى:

ـ حاجات روحية تمكنه من القيام بوظيفة الاستخلاف، وإقامة الوجه لله عز وجل.

ـ حاجات معاشية لاستمرار حياته، وتسهيل أداء مهمته.

﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير﴾[٣٢٤].

فأما الحاجات الروحية: فتلبيتها عن طريق الوحي المكمل للفطرة على هدى النبوة: **﴿فإما يأتينكم مني هدى﴾**.

وأمّا الحاجات المعاشية: فتلبيتها عن طريق الأرض في نطاق الوحي: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**[٣٢٥] **﴿وقدر فيها**

---

(٣٢١) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ٣.

(٣٢٢) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٣.

(٣٢٣) المصدر نفسه: «سورة الحجر،» الآية ٢٩، و«سورة ص،» الآية ٧٢.

(٣٢٤) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٢٦.

(٣٢٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٩.

أقواتها﴾[٣٢٦] **﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾**[٣٢٧].

وذلك هو مقتضى سنة الله عز وجلّ: **﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾**[٣٢٨]، وهو المعيار الذي تقوم في ضوئه مشكلة الحضارة.

وعلى هذا الأساس فالحضارة هي:

ثمرة موقف الإنسان من الوحي.

باعتبار أن موقف الإنسان من الوحي سيكون أحد أمور ثلاثة:

- **الأول**: التطبيق الحق، ويمثِّل مرحلة ظهور الحق وكمون الباطل أو الحضارة الربانية **﴿فمن تبع هداي﴾**[٣٢٩]، وسمتها الانسجام مع السنن في المعاد والمعاش في نطاق الحق أو الوحي.

- **الثاني**: الإخلال في التطبيق، وهو يمثّل مرحلة التباس الحق بالباطل، وفيه تتحول الحضارة تدريجياً من حضارة ربانية، إلى حضارة شيطانية، فهو مجتمع مفتون، وسمته الإخلال بالانسجام مع السنن في المعاد والمعاش، ويختلف وضعه في التاريخ بحسب انحرافه عن الوحي، ومخالفته للسنن: **﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله﴾**[٣٣٠].

- **الثالث**: إقصاء التطبيق، وهو يمثّل مرحلة ظهور الباطل وكمون الحق، أو الحضارة الشيطانية: **﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**، وسمتها مراعاة السنن من ناحية المعاش من دون المعاد خارج نطاق الوحي، بالركون إلى السبب مع جحود ما وراءه: **﴿قال إنما أوتيته على علم عندي﴾**[٣٣١].

---

(٣٢٦) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ١٠.

(٣٢٧) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ٣٢.

(٣٢٨) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٦٢.

(٣٢٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٨.

(٣٣٠) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٩.

(٣٣١) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٧٨.

وسيأتي إيضاح ذلك ـ إن شاء الله تعالى ـ عند الحديث عن تفسير الحضارة.

الخلاف بين مالك بن نبي، وسيد قطب في تعريف الحضارة:

اختلف مالك وسيد ـ رحمهما الله تعالى ـ في مفهوم الحضارة، وقد سبق بيان وجهة نظر الرجلين في التعريف، ويلاحظ أن الخلاف فيه قد جعل كلاً منهما يقوِّم الآخر من منظوره الذي يتكلم منه، فقد استنكر مالك حذف سيد لكلمة (متحضّر) من عنوان كتابه **نحو مجتمع إسلامي**، لأن مالكاً يرى أن المجتمع الإسلامي يمكن أن يكون متحضراً أو متخلفاً بحسب المرحلة التاريخية التي يعيشها، لذا وصف عمل سيد بأنه نتيجة حرمان أدبي تحت تأثير حالة إخلاص أدّت بسيد إلى الاعتقاد بأن المجتمع الإسلامي مجتمع متمدن(٣٣٢).

وقد رد سيد على مالك مقولته تلك، ورأى أن السبب الذي دعا مالكاً إلى نقده هو أن مالكاً لا يزال يعيش مرحلة سابقة كان سيد قد تجاوزها، أيام كانت الرواسب الثقافية الأجنبية تغبش رؤيته(٣٣٣).

ويبدو لي ـ والله سبحانه وتعالى أعلم ـ أن مالكاً لم يلاحظ السبب الذي دعا سيداً إلى تعديل العنوان وحذف كلمة متحضر، وفعل سيد راجعٌ إلى الأمور الآتية:

ـ **الأول**: أن مصطلح الحضارة عند سيد مرادف للإسلام، فالإسلام هو الحضارة، وما عداه ليس بحضارة(٣٣٤).

ـ **الثاني**: إن حديثه عن المجتمع الإسلامي إنما هو حديث عن المجتمع الرباني الممثل للإسلام، لذا أصبح وصف المجتمع الإسلامي أنه (متحضّر) أمراً لا داعي له، فما دام أن الإسلام هو الحضارة، فالمجتمع الإسلامي المجسّد للإسلام هو المجتمع الحضاري(٣٣٥).

---

(٣٣٢) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(٣٣٣) انظر: قطب، **معالم في الطريق**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

ـ **الثالث**: إن سيداً يصنف المجتمع الإنساني إلى صنفين:

الصنف الأول: المجتمع الإسلامي.

الصنف الثاني: المجتمع الجاهلي.

فالمجتمع الإسلامي هو الذي يدين لله عز وجل في كل شؤون حياته على هدى أنبيائه، والمجتمع الجاهلي هو المنحرف عن منهج الله، ومن ثم فهو يتناول الحضارة على مستوى الإنسانية عمودياً وأفقياً، أو في الزمان والمكان، من ابتدائه إلى نهايته، وفي النطاق الذي يتحرّك فيه الإنسان، لذا فالحضارة الإنسانية عنده هي الحضارة الإسلامية، التي لم يبلغها المجتمع الإنساني إلا باتباعه للوحي[٣٣٦].

ـ **الرابع**: يرى سيد أن مجتمع دار الإسلام اليوم مجتمع جاهلي، وليس مجتمعاً إسلامياً[٣٣٧]، لذا فإن انتقاد مالك لسيد بقوله: «أعتقد وحملنا على الاعتقاد معه بأن المجتمع الإسلامي هو على وجه التحديد متمدن»[٣٣٨]، لا وجه له إذ إن سيداً يرى ـ من منظوره ـ أنّ المجتمع الإسلامي اليوم مجتمع متخلف وليس مجتمعاً متمدناً.

ومن ناحية ثانية فإن نقد سيد لمالك إنما ينطلق ـ كما يبدو لي ـ من منظوره الذي ذهب إليه بالنسبة إلى مشكلة الحضارة، من دون ملاحظة رؤية مالك لتلك المشكلة، مع أن ذلك أمر ضروري، تجنباً للتعميم والإطلاق في الأحكام، ومن أهم ما ينبغي ملاحظته بالنسبة إلى مالك أن رؤيته لتلك المشكلة تتميز بما يأتي:

أولاً: تناول الحضارة من الناحية الكونية، أي باعتبار اتجاه حضارة الإنسانية بمجموعها، والغاية التي تتجه إليها، وتلك النقطة هي المجال الذي يتحدّث فيه سيد عن الحضارة أيضاً، وقد سبق بيان تحديد مالك للحضارة من هذه الزاوية وفي نطاق رؤيته تلك يبشّر بأن المستقبل للإسلام[٣٣٩]،

---

(٣٣٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، ١١٤ ـ ١١٥، ١١٩ و١٢٢.

(٣٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣٣٨) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٤٦.

(٣٣٩) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

وهنا يمكن أن نلاحظ نقطة التقاء بين سيد ومالك.

ثانياً: تناول الحضارة من الناحية الاجتماعية؛ أي باعتبار وظيفتها في نطاق مجتمع معيّن، حسب مبدأ معين، فتناول المشكلة لديه في هذا النطاق إنما هو من زاوية الفعالية، في ما يتعلق بالناحية المعاشية، أو تحقيق الضمانات[٣٤٠]، والحضارة من هذه الناحية تمر بمراحل مختلفة في التاريخ، تبلغ في أولها الفاعلية إلى أقصاها وتنعدم هذه الفاعلية في آخرها، بناء على أثر الدين في هذا الجانب، فالدين في التحديد الأول متناول من ناحية غائية، وفي التحديد الثاني من ناحية نتيجته في المجتمع.

ثالثاً: يرى مالك أن المجتمع الإسلامي المعاصر، هو مجتمع إسلامي لم يفقد إيمانه، ولا يعاني أزمة من هذه الناحية، وإنما أزمته اجتماعية، أي هي محصورة في ما يتعلق بالناحية المعاشية فقط[٣٤١].

إن من يلاحظ تلك الأمور في رؤية مالك لا يمكنه أن يقول عنه: إن همه هو الإبداع المادي، أو الانجازات المادية فقط، كما توهم ذلك بعض من انتقده.

فتلك الأمور تكشف عن ملاحظة مالك لمشكلة الحضارة من زاويتيها، فهو باعتبار الغاية لا يشك بأنّ الإنقاذ مرهون بسير البشرية في نطاق الإسلام. ومن ناحية نتيجتها الاجتماعية، يرى أن أي مجتمع لا يمكن أن ينجز حضارته ويحقق الفاعلية في حركته ما لم يجسّد مبادئه في عالم الواقع، وبالتالي فالمجتمع الإسلامي اليوم لن ينجح في إقامة حضارته ما لم يجسّد ذلك الدين الحق في عالم الواقع، الذي يتحقق بتجسيده الأمرين معاً (النتيجة والغاية):

- إقامة المجتمع الإسلامي لحضارته.
- تحقيق الإنقاذ للبشرية بتبليغها رسالة الإسلام[٣٤٢].

---

(٣٤٠) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ١٤، و**آفاق جزائرية**، ص ٣٨.

(٣٤١) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٤٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦، ٤٨ ـ ٤٩ و٥١ ـ ٥٢.

وهكذا فتحقيق الإسلام في عالم الواقع أمر يسعى إليه كِلا الرجلين، كل من منظوره الخاص.

فسيد يهدف إلى تحقيق ذلك باعتباره الغاية، وما دونها تابع لها، أما مالك فهو حينما يهتم بالناحية المعاشية فإن اهتمامه لا ينطلق من كونها غاية، كما ترنو إلى ذلك المناهج الوضعية، بل باعتبارها ضرورة لا بد منها لتحقيق الغاية[٣٤٣].

فالاختلاف ـ كما يبدو ـ راجع إلى المنهج لدى كل من الرجلين في معالجة المشكلة، وليس إلى الغاية الأساسية.

ب ـ عناصر الحضارة

سبق أن أشرت عند تعريف الحضارة إلى أن مالكاً يعرفها باعتبار تركيبها بأنها: إنسان + تراب + زمن.

وهذه المعادلة تجمع العناصر الأساسية للحضارة عنده، وقد سلك في التوصّل إليها منهج التحليل «للحضارة نفسها، باعتبارها مركباً لا يتكون في أصله من أشياء ومنتوجات حضارية، بل من أصول تفرضها طبيعة المنتوجات، وشروط تطور الإنتاج»[٣٤٤].

فهو يطبق طريقة الكيميائي في التحليل، في أخذ عيّنة من الكل المراد تحليله للتوصل إلى عناصره الأساسية، ويقول في ذلك: «فلنسلك هنا مسلك الكيميائي الذي يريد أن يصنع مركّب الماء مثلاً، فإنّه يأخذ منه مقداراً كافياً لإجراء عملية التحليل. فالمقدار الكافي [باعتباره عيّنة] من الحضارة هو ما نسمّيه المنتوج الحضاري، فأي شيء ينتجه المجتمع هو منتوج حضارة، سواء أأنتجه بوسائل الإنتاج العادية، أم أنتجه بالتفكير البحت، فكل مفهوم من عالم المفهومات، وكل شيء من عالم الأشياء، وكل شخص من عالم الأشخاص، باعتباره معادلة شخصية أنتجتها ظروف التاريخ، وشروط التطوّر، كل عيّنة بين هذه العينات هي منتوج

---

(٣٤٣) انظر المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٢، ومالك بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٤٠.

(٣٤٤) بن نبي، **تأملات**، ص ١٩٦.

حضارة. . أي أن هذه العينات كلها مع اختلاف صورها وأشكالها وطبائعها تكون من حيث تركيبها الاجتماعي نوعاً واحداً، هو نوع المنتوجات الحضارية.

. . . وإذا ما حلّلت القلم [بصفته عينة]، والصفحة التي يكتب فيها، فإنني سأجد في كِلتَي العينتين ثلاثة عناصر مركّبة: الإنسان ـ التراب ـ الوقت.

وهكذا تكون النتيجة دوماً كلّما استمرّت عملية التحليل من عيّنة إلى أخرى من منتوج حضاري إلى آخر.

يمكن إذاً أن نعبّر عن كل منتوج حضاري بهذه المعادلة الأساسية: منتوج حضاري = إنسان + تراب + وقت.

ويجب الآن أن نكتب هذه المعادلة لكل منتوج من منتوجات الحضارة، من الإبرة إلى ما بعدها، وإلى ما بعد الصاروخ، حتى أكوِّن جدولاً كاملاً من المعادلات الواحدة تحت الأخرى في هذا الترتيب مثلاً:

منتوج حضاري أول = إنسان + تراب + وقت

منتوج حضاري ثاني = إنسان + تراب + وقت

إلخ حضاري [ثالث] = إنسان + تراب + وقت

منتوج حضاري أخير = إنسان + تراب + وقت

وحين أنتهي من ترتيب المعادلات بهذه الصورة يمكن أن أجمعها عمودياً على الطريقة المستخدمة في الجبر، وأنتهي حينئذٍ إلى هذه النتيجة الشاملة:

مجموع منتجات حضارية = مجموع إنسان + مجموع تراب + مجموع وقت(٣٤٥).

ولكن جمع منتوجات حضارية هو الحضارة نفسها في صورة غير

(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦ و١٩٨.

مركَّبة، وجمع إنسان هو الإنسان نوعاً، وجمع تراب هو التراب نوعاً، وجمع وقت هو الوقت نوعاً. وبالتالي يمكن أن أكتب النتيجة التحليلية في صورتها النهائية:

حضارة = إنسان + تراب + وقت»[٣٤٦].

«وتحت هذا الشكل تشير الصيغة، إلى أن مشكلة الحضارة تنحلّ إلى ثلاث مشكلات أولية، هي:

مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت».

هذه هي عناصر الحضارة كما يراها مالك بن نبي، أو كما توصّل إليها عن طريق التحليل، وقد سبق أن أشرت عند تعريف الحضارة إلى أن الأولى تقسيم العناصر، بحيث تكون: الإنسان، والأرض، والزمن، باعتبار كون علاقة الإنسان بالأرض والزمن هي علاقة استخلاف.

وقد انتقد أحد المؤلفين هذا التحديد الذي انتهى إليه مالك بالنسبة إلى عناصر الحضارة، فرأى أن مالكاً قد وقع في خطأ فكري، فأعطى التراب قيمةً زائدة عن حدوده، حينما وضع هذه المعادلة:

إنسان + تراب + وقت = حضارة.

ويعتمد في نقده لمالك على الآثار السلبية، الناتجة عن استغلال الحضارة الغربية للتراب والزمن[٣٤٧]، وينتهي من ذلك إلى نتيجة هي: «أن استغلال الإنسان للتراب والزمن لا يعطي بالضرورة حضارةً حسب المعادلة:

إنسان + تراب + وقت = حضارة.

فقد يكون:

إنسان + تراب + وقت = دمار.

---

(٣٤٦) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٥.

(٣٤٧) انظر: التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ص ٧٨.

والوضع الصحيح للمعادلة هو:

إنسان متوازن = حضارة.

ولمّا كان المسلم ـ حتماً ـ متوازناً، تصبح صورة المعادلة كالآتي:

إنسان مسلم = حضارة.

ولما كان المسلم هو الإنسان الوحيد الذي يمكنه أن يحقّق التوازن، لذا فإننا نستطيع أن [نحصر] المعادلة السابقة بالشكل الآتي:

الحضارة فقط الإنسان المسلم»(٣٤٨).

قبل الإجابة عن هذا النقد، سأعرض الإشكالات أو الأسئلة التي يمكن أن تُطرح على هذا الرأي:

١ ـ هل يقصد مالك بتلك المعادلة أن الحضارة توجد أينما توفرت العناصر الثلاثة، أم أن ذلك مشروط بشيء ما؟

٢ ـ هل العناصر الثلاثة في وضع متساوٍ عند مالك؟ وهل أعطى مالك للتراب قيمةً زائدةً عن حدّه؟

٣ ـ لماذا أغفل الناقد عنصر الزمن؟ ولم يوجّه نقداً لإدخاله، كما فعل بإزاء إدخال عنصر التراب في الحضارة؟

٤ ـ هل يمكن للحضارة أن تتحقّق بالإنسان وحده؟

٥ ـ هل المسلم حتماً إنسان متوازن؟

٦ ـ هل المقصود جنس الإنسان المسلم أو الفرد المسلم؟

وأخيراً:

هل الحضارة هي الإنسان أو عمل الإنسان؟

هٰذه جملة من الأسئلة التي يمكن توجيهها إلى الناقد، ولعلّه لو وجّهها إلى نفسه قبل أن يبادر إلى النقد لتغيّرت وجهة نقده.

---

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.

فالإجابة عن تلك الأسئلة تزيل كثيراً من الإشكالات الواردة، كما أنّها تكشف عن القصور في تحديده عناصر الحضارة وحصرها في الإنسان المسلم فقط.

فالإجابة عن **السؤال الأول** تكشف عن سر حصر مالك لعناصر الحضارة في هذه الثلاثة، وقد سبق بيان السبيل الذي توصّل به مالك إلى هذا، وهو تحليل المنتوجات الحضارية، كما إن مالكاً لا يرى أن وجود تلك العناصر يكفي لإقامة الحضارة؛ إذ لا بد من المركَّب للحضارة المتمثّل في الدين ـ كما سبق بيانه في (فصل الدين) ـ، فالحضارة تركيب وليست تكديساً، فهو يحدّد العناصر باعتبار دخولها في التركيب، لا باعتبار نتيجة التركيب، فنتيجة التركيب قد تكون باتجاه الهدى فتكون حضارةً ربانيةً، وقد تكون باتجاه الهوى، فتكون حضارةً ظلمانيةً شيطانيةً ومالك يفرّق في النتائج بين حضارات الهدى وحضارات الضلال.

أما الإجابة عن **السؤال الثاني**: فمالك لا يجعل العناصر الثلاثة في مستوى واحد، إذ الإنسان هو الأساس، والتراب والزمن هما مجالان لظهور عبقرية الإنسان وفاعليته، وهذا ينفي قول الناقد: بأن مالكاً قد أعطى التراب قيمةً زائدةً عن حدوده، مع أن مالكاً لم يعدُ بالتراب الوضع الذي جعله الله فيه، باعتباره مسخّراً للإنسان، ـ وسيأتي لذلك زيادة إيضاح إن شاء الله تعالى عند الحديث عن هذا العنصر ـ.

أما **السؤال الثالث**: فهو يكشف عن قصور النقد، فلماذا انتقد الباحث إدخال التراب، ورأى أن ذلك يعطيه قيمةً زائدةً، ولم ينتقد إدخال الزمن، مع أنه في الأخير حصَرَ الحضارة في الإنسان المسلم.

وفي الإجابة عن **السؤال الرابع** كشف لهذا القصور في النقد، فالإنسان من دون النطاق الذي استخلف فيه لا يمكن أن يبني حضارته، فالأرض والزمن هما المجالان اللذان استخلف الله فيهما الإنسان ﴿**ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين**﴾[٣٤٩]، فلا ضير أن تدخل في

---

(٣٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٦.

الحضارة، باعتبار الاستخلاف فيهما فالإنسان يتّصل بالتراب اتصال استخلاف، وأوّل ذلك جسمه المكوّن من التراب **﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾**(٣٥٠).

وأمّا **السؤال الخامس**: فهو تنبيه على التعميم الذي أطلقه بالنسبة إلى المسلم من حيث توازنه، ومن حيث كون ذلك حتمياً، فلفظ المسلم يدخل تحته كل من شهد أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله، ولذلك خاطب الله عزّ وجلّ الأعراب فقال سبحانه: **﴿قالت الأعراب آمنّا قلّ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**(٣٥١)، وهذا ينفي تلك الحتمية التي أطلقها الناقد، فالمسلمون ليسوا في درجة واحدة، فمنهم السابق بالخيرات، ومنهم المقتصد، ومنهم الظالم لنفسه **﴿ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾**(٣٥٢).

أمّا **السؤال السادس**: فهل الحضارة هي الفرد المسلم أو المجتمع المسلم باعتباره يقصد جنس الإنسان المسلم، وعلى أيّ من القصدين فليست الحضارة هي الإنسان أو المجتمع، فالحضارة إنّما هي نتيجة عمل الإنسان، باعتبار الجنس، وليست هي الإنسان ذاته.

هذا ما يتعلّق بالعناصر بإجمال، أمّا التفاصيل فسيأتي بيانها في ما يأتي:

العنصر الأوّل: الإنسان

سبق الكلام عند الحديث عن الثقافة بيان الزاوية التي ينظر مالك منها إلى الإنسان باعتباره مركّباً من معادلتين:

ـ **معادلة طبيعية**: هي الصورة التي خلقه الله عزّ وجلّ عليها، ولا تبديل في هذا الجانب منذ بداية الإنسان إلى نهايته على الأرض.

ـ **ومعادلة اجتماعية**: هي محلّ التغيير بحيث يختلف وضعه في

---

(٣٥٠) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٠.

(٣٥١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

(٣٥٢) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٣٢.

التاريخ بحسب تلك المعادلة الاجتماعية، من حيث الفعالية أو عدمها.

فهذه المعادلة الثانية هي التي يقصدها مالك في حديثه عن الإنسان[٣٥٣]، باعتباره العنصر الأوّل في الحضارة، فهو الذي يوجّه الأشياء، ويصنع الحضارة، ومن دون الإنسان تفتقد العناصر الأخرى قيمتها، ففعاليتها متوقّفة على فاعلية الإنسان نفسه[٣٥٤].

«فللفرد بصفته عاملاً أولياً للحضارة قيمتان:

الأولى منهما خام، و**الأخرى**: صناعية، أو الأولى منهما طبيعية، والأخرى اجتماعية.

أمّا **القيمة الأولى**: فهي موجودة في كل فرد من الأفراد، في تكوينه (البيولوجي) وتتمثّل في استعداده الفطري باستعمال عبقريته وترابه ووقته.

... وأمّا **القيمة الثانية** وهي القيمة الصناعية، فإنّه يكتسبها من وسطه الاجتماعي، وهي تتمثل في الوسائل والمسيرات التي يجدها الفرد في إطاره الاجتماعي، بترقية شخصية، وتنمية مواهبه، وتهذيبها»[٣٥٥].

لذا فالمشكلات المحيطة بالإنسان تختلف باختلاف بيئته، ومرحلتها التاريخية التي تمرّ بها[٣٥٦]، وحل مشكلة الإنسان يكمن في توجيه النواحي التي يؤثر بواسطتها في تركيب التاريخ، أي من ناحية الفكر، والعمل، والمال، فقضية الفرد منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث:

أوّلاً: توجيه الثقافة ـ وقد سبق الحديث عنها ـ

ثانياً: توجيه العمل.

ثالثاً: توجيه المال[٣٥٧].

ـ فالعمل في رأي مالك هو الجانب الثاني من مشكلة

---

(٣٥٣) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٢٢، ٢٣.

(٣٥٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٣٥٥) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٤٥.

(٣٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٧.

الإنسان[٣٥٨]، فهو «الذي يخطّ مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي، وعلى الرغم من أنّه ليس عنصراً أساساً كالإنسان والتراب والزمن، إلّا أنّه يتولّد من هذه العناصر الثلاثة»[٣٥٩]، وبواسطة توجيهه يمكن التأليف بين الجهود لتغيير وضع الإنسان، وإيجاد بيئة جديدة تتحقّق فيها الضمانات اللازمة له في حياته[٣٦٠].

ووضع العمل يختلف بحسب المرحلة التاريخية التي يمرّ بها المجتمع، فهو في مرحلة النهوض ينصبّ على الناحية التربوية، لا الناحية الكسبية، فالناحية الأخيرة إنّما تظهر في المرحلة الأخرى من مراحل تطوّر المجتمع، وهي نتيجة المرحلة الأولى التربوية.

فالأجر في المرحلة الأولى يفتقد معناه، لأنّ العمل لا علاقة له بصاحب العمل وإنّما بالجماعة، أو العشيرة التي يشاطرها السرّاء والضرّاء[٣٦١].

تلك هي رؤية مالك لمشكلة العمل، والذي يبدو لي أنّ المسألة تحتاج إلى تفصيل: فثمّة فارق بين المجتمعات؛ فالعمل في المجتمع الربّاني مقياسه الصدق والإتقان، أو الإخلاص والصواب، سواء أكان لله عزّ وجلّ، أم كان لمنفعة الخلق وسواء أكان في الناطق الفردي أو في النطاق الجماعي.

وكذلك الأجر لا يفقد معناه في المرحلة الأولى أو غيرها، إذ الأجر مرتّب على العمل من جهة الله عزّ وجلّ، تفضلاً منه على العبد، أمّا من جانب الخلق فهو استحقاق واجب.

فمرحلة البناء أو الاستمرار في المجتمع الرباني، يتأسس العمل والأجر فيها على ابتغاء رضوان الله عزّ وجلّ وفضله، لأن ذلك إنّما هو في حقيقته في سبيل الله وليس في سبيل الجماعة: ﴿**ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن**

---

(٣٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٣٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣٦٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣٦١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٧.

نفسه ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفّار ولا ينالون من عدو نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين. ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً إلّا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾[٣٦٢].

فالعمل لبناء المجتمع واستمراره ينطلق من مفهوم الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك ماضٍ إلى يوم القيامة.

ـ أمّا **الجانب الثالث** من مشكلة الإنسان فهو توجيه رأس المال، فرأس المال يبرز أثره باعتباره آله اجتماعية تنهض بالتقدّم، وليس المقصود به الثروة، إذ إن ثمّة فرقاً بينهما، فرأس المال هو في جوهره المال المتحرّك الذي يتّسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته ونموّه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدّده حاجاته الخاصة. وهو محدّد من الناحية الكيفية لا الكمية، أيّ أنّ العبرة بحركته لا بكميته، ومن هنا تبرز أهمّية توجيه رأس المال، لتحريك كل قطعة من المال مهما قلّت، لتؤدِّي وظيفتها الاجتماعية في تحريك الفكر والعمل في الحياة، مع مراعاة المنهجية في التخطيط لحركة المال، بحيث يستفيد منه المجتمع كله، ولا تنحصر الفائدة في فئة قليلة[٣٦٣].

إنّ تحريك المال، وعموم فائدته للمجتمع هدف سامٍ، لذا فقد وجّه الإسلام إليه، وحدّد من النظم والعبادات ما هو كفيل بحركة المال في المجتمع في إطار رضوان الله عزّ وجلّ وابتغاء وجهه، ومن أبرز ذلك: الزكاة التي تمثّل الركن الثالث من أركان الإسلام، ولا يتمّ إسلام المرء من دونها، فالزكاة كما إنّها ذات فائدة فيها يتعلّق بسد حاجة طائفة الفقراء في المجتمع، فإنّها من زاوية أخرى تدفع إلى تحريك المال، لأنّ عدم حركته ستؤدِّي إلى انتهائه بعد مدة من الزمن. فبها يتحقّق الهدفان معاً، تحقيق التكافل الاجتماعي، وإنعاش الاقتصاد بتحريك المال، وما يؤدِّي إليه ذلك من زيادة فرص العمل، وشمول نفعه للمجتمع، إضافة إلى البركة والطهارة التي يكتسبها المال من إخراج الزكاة. قال الله

---

(٣٦٢) **القرآن الكريم،** «سورة التوبة،» الآية ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣٦٣) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٠٩ و١١٣.

تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا إنّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنّم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾(٣٦٤).

وقال تعالى: ﴿**كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إنّ الله شديد العقاب**﴾(٣٦٥).

تلك هي الجوانب الثلاثة التي عالج منها مالك مشكلة الإنسان باعتباره العنصر الأساس في مشكلة الحضارة، فإذا تمّ التوجيه من جوانبه الثلاثة فإنّ الفرد يكون قد استكمل الشروط اللازمة لتشييد حضارة تطابق الخاص ـ كما يرى مالك(٣٦٦).

العنصر الثاني: التراب

يُدخل مالك التراب ضمن عناصر الحضارة من حيث قيمته الاجتماعية(٣٦٧)، وقد بيّن مالك سبب استخدامه لمصطلح التراب بدلاً من المادة بقوله: «تجنبنا قصداً أن نستخدم في هذه المعادلة [يقصد المعادلة المشار إليها سابقاً: إنسان + تراب + زمن] مصطلح (مادة) وفضلنا عليه مصطلح (تراب)، والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة (مادة)، حيث إنها تعني في باب الأخلاق مفهوماً مقابلاً لكلمة (روح)، وتعني في باب العلوم مفهوماً ضدّ مفهوم كلمة (طاقة)، وفي الفلسفة نجدها تعطي فكرةً هي نقيض ما يطلق عليه اسم (المثالية).

وعلى العكس من ذلك، لم يتطوّر مفهوم لفظ (تراب) إلّا قليلاً، واحتفظ من حيث معنى المفردة ببساطةٍ جعلته صالحاً لأن يدلّ بصورة أكثر تحديداً على هذا الموضوع الاجتماعي.

---

(٣٦٤) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآيتان ٣٤ ـ ٣٥.

(٣٦٥) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٧.

(٣٦٦) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١١٣.

(٣٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣١.

على أنّ هذا المصطلح قد ضمّ هنا بهذه البساطة مظهراً قانونياً يخصّ تشريع الأرض في أي بلد، ومظهراً فنياً يخص طرق استعماله، وهذان المظهران يمثّلان مشكلة التراب»[٣٦٨].

وهكذا فمشكلة التراب عند مالك ذات شقين:

الشق الأوّل: الجانب التشريعي

أي من ناحية تشريع ملكيته في المجتمع، فللتشريع أثره في الجانب الاجتماعي فهو يحقّق للفرد الضمانات الاجتماعية، بقدر ما يكون محقّقاً للصالح العام.

الشقّ الثاني: الجانب الفنّي

أي من ناحية استخدامه فنياً وتقنياً باستغلاله وفق شروطه، بما يحقّق مصلحة المجتمع[٣٦٩].

والتراب عنده يشمل كل شيء على الأرض وفي باطنها، فهو يصدق على الأرض وقد سبق أن أشرت إلى أن استخدام (الأرض) بدلاً من (التراب) أولى باعتباره المصطلح الوارد في القرآن الكريم: ﴿**إنّي جاعل في الأرض خليفة**﴾.

ولست أدري ما الذي جعل الأستاذ مالك ـ رحمه الله تعالى ـ يعدل عن لفظ الأرض، إلى لفظ تراب، مع أنّ لفظ الأرض أشمل من التراب، إضافة إلى أنّ التراب قد ارتبط باستخدام معين يحتاج معه إلى تحديد له، باعتباره مصطلحاً كما فعل.

ومن جانب آخر فاستخدام لفظ الأرض أولى باعتبارها مكان الاستخلاف فهي تشي بتلك العلاقة، وفي ذلك أيضاً تحديد لتملّكها واستخدامها في إطار تلك العلاقة.

وقد ذهب أحد الدارسين إلى أنّ مالكاً يستخدم التراب في مقابل الكون واستبعد أن يكون مقصوده الأرض وحدها، ولكنّه أبدى استغرابه

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٣٦٩) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٦٨.

من أنّ مالكاً في كتابه **شروط النهضة** يحصرها في الأرض وحدها[٣٧٠].

ولعلّ في ما سبق بيانه دفعاً لهذا الإشكال، فمالك يقصد بالتراب كل شيء على الأرض وفي باطنها، وليس محدّداً في الأرض وحدها، ولعلّ هذا الباحث لم يطّلع على كتاب مالك **تأمّلات**، ولم ينتبه إلى التعليق الذي كتبه في توضيح مصطلحه الوارد في كتابه **شروط النهضة**، بل بنى حكمه على القسم الذي ذكره مالك عن مشكلة التراب في كتابه **شروط النهضة** وحده.

العنصر الثالث: الزمن

ويتناوله مالك ـ أيضاً ـ من الناحية الاجتماعية، أي باعتبار دخوله في تكوين الفكرة والنشاط، وفي تكوين المعاني والأشياء.

ويرى أن استغلاله في المجتمع يتبع مرحلته التاريخية، فهو في مرحلة من تاريخه يقدّر الزمن قدره، ويحسب للساعات حسابها، وفي مرحلة أخرى لا يساوي الزمن بالنسبة إليه سوى العدم[٣٧١].

ولأهمّية الزمن يرى مالك أنّ الواجب يقتضي تكييف الزمن وتحويله إلى زمن اجتماعي، بإدماجه ضمن العمليات الصناعية والاقتصادية والثقافية، باعتباره ركيزةً تقوم عليها سائر اطّرادات هذه العمليات[٣٧٢].

وقد ظنّ أحد الباحثين أنّ مالكاً يقصد بالزمن عمر الفرد[٣٧٣]، وليس الأمر كذلك، فالزمن عند مالك أكثر شمولاً، لأنّه يدخل في اطّراد الحضارة ومنتجاتها بما في ذلك الإنسان، بصفته أحد منتجاتها، فهو يشبّه الزمن بنهر يعبر العالم، «يمرّ خلال المدن يغذّي نشاطها بطاقته. . . أو يذلّل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء، وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، بفيض من الساعات اليومية التي لا تغيض، ولكنّه في مجال يصير ثروة، وفي مجال آخر

---

(٣٧٠) انظر: البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، ص ٢١.

(٣٧١) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٣٧٢) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٦٠.

(٣٧٣) انظر: البوطي، **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، ص ٢١.

يتحوّل عدماً، فهو يمرق خلال الحياة، ويصبّ في التاريخ تلك القيم التي منحها له ما أنجز فيه من أعمال، ولكنّه نهر صامت، حتى إنّنا ننساه أحياناً، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة، أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوّض، ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، إذا استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفي عنه معنى العدم، إنّه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر»[٣٧٤].

ويتضح من حديث مالك عن الزمن، انحصار حديثه عنه في الناحية المعاشية فقط، انطلاقاً من رؤيته في تناول الحضارة من هذه الناحية والصواب ـ في ما يبدو لي ـ تناول الزمن من ناحيتي المعاد، والمعاش، إذ إن الناحية المعاشية تنطوي ضمن الناحية المعادية، وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً لا يمكن فصله: **﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور﴾**[٣٧٥].

جـ ـ تفسير الحضارة في إنتاج مالك بن نبي: يلاحظ الدارس لفكر مالك بن نبي، أنّ ثمّة قواعد لديه تشكّل أساساً لنظريته في التفسير الحضاري، وأبرزها:

أوّلاً: إنّ الله عزّ وجلّ هو الخالق ومنه المبتدأ وإليه المصير[٣٧٦].

ثانياً: إنّ التاريخ الإنساني أو الحضارة الإنسانية تسير في خط صاعد، وتتجّه نحو غاية محدّدة تجلي الإرادة الإلهية[٣٧٧].

ثالثاً: إنّ الدين قانون للحياة شأنه شأن القوانين الطبيعية والسنن الكونية، وهو عامل أساس في تكوين كل حضارة[٣٧٨].

رابعاً: إنّ الدين السماوي هو الأساس في تركيب الحضارات، سواء

---

(٣٧٤) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٣٩.

(٣٧٥) **القرآن الكريم**، «سورة الملك،» الآية ٢.

(٣٧٦) انظر: مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ، ص ٧٧.

(٣٧٧) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٣٧٨) انظر: بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ص ٧٠.

كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر[٣٧٩]، وبالتالي فهناك نمطان من الحضارات؛ الحضارات الدينية، والحضارات الأرضية[٣٨٠]، وكل واحدة تشكل دورةً كاملةً.

خامساً: إنّ تركيب عناصر الحضارة، قوّة خالدة في جوهر الدين، وهي ليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ فحسب، فجوهر الدين صالح لكل زمان ومكان، من أجل ذلك فهو يمكن أن يتجدّد ويستمرّ ما لم يخالف الناس شروطه[٣٨١].

سادساً: إنّ جانب العناية بالدين، أو مجال الاهتمام به من الناحية التاريخية، هو تسجيله في الأنفس[٣٨٢]، إذ إن ذلك هو الذي يكشف عن تحريكه للفاعلية في النفس والمجتمع، وبناءً على ذلك فهو يتناول وظيفة الدين من الناحية الاجتماعية، أي بقدر ما يظهر أثره في تكوين الواقع الاجتماعي وتطويره، أو فعاليته في ما يتعلّق بتحقيق الضمانات، ومع أنّه يرى أنّ هذا الجانب ليس هو كل وظيفة الدين، وإنّما هو أحد جوانبها في عالم الشهادة، فإنّ العناية به مؤسسة ـ في نظره ـ على قاعدة: أنّ الدين لا يمكن أن يقوم بوظيفته الاجتماعية، إلّا بقدر الإيمان بعالم الغيب[٣٨٣].

سابعاً: إنّ التاريخ البشري عبارة عن مجموعة من الدورات[٣٨٤] يكمّل بعضها بعضاً، وكل دورة منها تشكّل حضارة معيّنة لمجتمع معين[٣٨٥]، وتتميز الدورات بالآتي:

---

(٣٧٩) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٦٥، ٦٧.

(٣٨٠) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ١٣.

(٣٨١) انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٨.

(٣٨٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٨٤) إن فكرة تفسير التاريخ بالدورة قال بها مجموعة من فلاسفة التاريخ، وأول من قال بذلك ابن خلدون في نطاق الدولة، وممن قال بها ـ أيضاً ـ (فيكو) وهو فيلسوف إيطالي وكذلك (اشبنغلر) الفيلسوف الألماني، وكذلك (توينبي) وهو مؤرخ إنكليزي. ولا شك في أن مالكاً قد تأثر بأولئك في نظريته عن دورة التاريخ، ولا سيما ابن خلدون الذي يشيد مالك باكتشافه لمنطق الدورة. انظر: الشرقاوي، **في فلسفة الحضارة الإسلامية**، ص ١٨٥ و٢٢٠، وبن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٣٨٥) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٧.

ـ كل دورة عبارة عن وحدات متشابهة وليست مماثلة.

ـ كلّ منها محدّد بشروط نفسية زمنية، خاص بمجتمع معين[٣٨٦]، فكل دورة تمرّ بأطوار ثلاثة، يبدأ الأوّل منها بظهور دين، ثم يبدأ أفولها بتغلّب جاذبية الأرض عليها في الطور الثالث (الغريزة) بعد أن تتجاوز الطور الأوّل (الروح)، ثم الطور الثاني (العقل)، وتختم الدورة ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ ؛ هذا هو قانون الحضارة[٣٨٧]، وهو كأي قانون آخر «يفرض على العقل نوعاً من الحتمية، تقيِّد تصرفه في حدود القانون.

فالجاذبية قانون طالما قيَّد العقل بحتمية التنقل برّاً أو بحراً، ولم يتخلّص [الإنسان من هذه الحتمية] بإلغاء القانون، ولكن بالتصرّف مع شروطه الأزلية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء، كما يفعل اليوم.

فإذا أفادتنا هذه التجربة شيئاً ـ [فإنّما] تفيدنا بأنّ القانون في الطبيعة لا ينصب أمام الإنسان الدائب استحالة مطلقة، وإنّما يواجهه بنوع من التحدِّي يفرض عليه اجتهاداً جديداً للتخلّص من سببيّة ضيّقة النطاق»[٣٨٨].

إنّ الإيمان بمراحل معينة في التاريخ، قد ينفي إمكانية تطويع التاريخ لمبدأ التغيير، مع أنّ ذلك الأمر ممكن في حدود القانون، استناداً إلى قول الله تعالى: ﴿**إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾[٣٨٩]، ففي ضوء هذه الرؤية تتغيّر وجهة النظر في سير التاريخ، بحيث تصبح المراحل القابلة للتغيير، أو غير القابلة له حسب طبيعتها، قابلة للتغيير كلها، لأنّ الحتمية المرتبطة بها أصبحت اختياراً يتقرّر في أعماق النفوس[٣٩٠].

ثامناً: يرى مالك أنّ هناك فرقاً بين الحضارة الإنسانية والحضارة في

---

(٣٨٦) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٣.

(٣٨٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٣.

(٣٨٨) انظر مقدمة مالك بن نبي، في: جودت سعيد، **حتى يغيّروا ما بأنفسهم**، ط ٤ (دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٩٧٨)، ص ١٠.

(٣٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(٣٩٠) انظر: سعيد، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١، وبن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٩ و٥٩.

نطاق مجتمع ما، **فالأولى تسير بخط صاعد**، بعكس **الثانية فهي تسير بخط دوري**، ومن ثَم فهناك تكامل بين سير الحضارة الإنسانية والدورات الاجتماعية، فكلّما تجاوزت الحضارة الإنسانية الحضارة الاجتماعية في نطاق مجتمع ما[٣٩١]، فإنّ الدورة في نطاق هذا المجتمع تتوقّف، وتبدأ دورة أخرى في ظروف جديدة، حيث تهاجر بقيمها إلى بقعة أخرى، وتستمر في الهجرة بحيث تشكّل في كل هجرة تركيباً خاصاً للإنسان والتراب الوقت أو حضارة جديدة[٣٩٢].

تاسعاً: إنّ وصول الحضارة إلى المستوى العالمي أو النطاق الإنساني هو خاتمة الدورات، وليس بعده سوى الكسوف الكلي للعالم[٣٩٣].

عاشراً: يتناول مالك الحضارة في النطاق الإنساني باعتبار غايتها، أمّا في النطاق الاجتماعي فباعتبار نتيجتها أو مدى تحقيقها للضمانات اللازمة لتقدّم الإنسان؛ فهو يرى أنّ التاريخ الكوني ذو غاية ومغزى، أمّا التاريخ الاجتماعي فهو مرتبط بسلسلة من الأسباب داخل رقعة الحضارة[٣٩٤].

لذا فتفسير الحضارة عنده يتأتّى من ثلاثة جوانب:

الأوّل: من ناحية المجتمع أي بالنسبة إلى ثقافته ورقعته الجغرافية.

الثاني: من ناحية الإنسان باعتباره عاملاً نفسياً زمنياً مؤثراً في بناء الحضارة.

الثالث: من ناحية العلاقات الإنسانية[٣٩٥].

فالجانبان الأوّلان يفسّران الحضارة في حدود النطاق الاجتماعي لمجتمع ما، أمّا الجانب الثالث فهو يفسّر الحضارة الإنسانية كلها من حيث اتّجاهها التي تسير نحوه، فهو يكشف عن الأحداث في توقعها[٣٩٦].

---

(٣٩١) انظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٦٤.

(٣٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣٩٣) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ص ٢٥٩.

(٣٩٤) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٣.

(٣٩٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٩٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٣.

تفسير الحضارة من الجانب الأوّل (المجتمع)

سبقت الإشارة عند الحديث عن تحديد مالك لمفهوم الحضارة، أنّه يفرّق بين نمطين من المجتمعات، البدائي، والتاريخي، حيث يجعل الحضارة مختصّة بالنمط الأخير، لذا فأوّل خطوة في تفسير الحضارة من ناحية المجتمع هي تحديد مجتمع الحضارة، والتفرقة بينه وبين المجتمع الذي يقع خارج إطار الحضارة ـ كما يحدّدها هو ـ .

فالمجتمع كما هو نطاق الظواهر الاجتماعية ينقسم إلى نوعين:

الأوّل: المجتمع الطبيعي أو البدائي: وهو الذي لم يعدّل بطريقة محسة المعالم التي تحدّد شخصيته منذ كان[٣٩٧]، وهذا النوع، هو «نموذج المجتمع الساكن، ذو المعالم الثابتة كالمجتمعات الموجودة في مستعمرة النحل أو النمل. والقبيلة الأفريقية في عصر ما قبل الاستعمار، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي تمثّلان هذا النموذج»[٣٩٨].

الثاني: «المجتمع التاريخي الذي وُلِد في ظروف أوّلية معينة، ولكنه عدّل من بعد صفاته الجذرية ابتداءً من هذه الحالة الأوّلية، طبقاً لقانون تطوّره[٣٩٩]، وهذا النوع هو نموذج المجتمع المتحرّك، أي المجتمع الذي يخضع لقانون التغيير الذي يعدّل معالمه من جذورها»[٤٠٠].

وهذا النوع الثاني هو مجتمع الحضارة، باعتبار الحضارة ليست كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، في أي مجتمع كان، ولكنّها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة، ليس المجتمع المتخلّف في حالة تكيّف معها، لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته[٤٠١].

والتحديد السابق لهذا المجتمع يؤكّد ابتداءه من نقطة معينة، ثم

---

(٣٩٧) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٧.

(٣٩٨) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٩٩) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٠٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٠١) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

تطوّره بحسب مقتضى قوانين التغيير، ويستمرّ في تطوّره، مع الأخذ في الاعتبار أنّ التطوّر لا يُقصد به التقدّم فقط، بل هو يشمل التخلّف أيضاً[٤٠٢].

فكيف يتمّ تفسير قيام الحضارة في مجتمع ما؟ أو ما العامل الأساس الذي يحقّق لمجتمع ما أن يتنقل من الحالة البدائية بحيث يصبح مجتمعاً تاريخياً؟

للإجابة عن ذلك يحسن الرجوع للتحديد الذي انتهى إليه مالك بشأن عناصر الحضارة، أو مكوّناتها الأساسية، لاكتشاف العامل المحرّك لها، والصيغة التي انتهى إليها هي كما تقدّم:

إنسان + تراب + وقت = حضارة.

ولكنّه يرى أنّ ثمّة سؤالاً يقوم في مواجهة هذه المعادلة التي انتهى إليها بشأن تحديد عناصر الحضارة، والسؤال هو:

إذا كانت تلك هي عناصر الحضارة فلِمَ لا توجد في أي مجتمع توافرت فيه تلك العناصر؟

ويجيب عن ذلك مستشهداً بالعلوم الطبيعية، فيقتبس التعليل الكيميائي للعناصر المركبة للماء في الحقيقة نتاجاً للهيدروجين والأكسجين، وعلى الرغم من هذا فهُمَا لا يكونانه تلقائياً، فقد قالوا: إنّ تركيب الماء، يخضع لقانون معين يقتضي تدخّل (مركّب) ما، من دونه لا تتمّ عملية تكوّن الماء، وبالمثل لنا الحق أن نقول: إنّ هناك ما يطلَق عليه (مركّب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، وهذا المركب هو الدين الذي رافق دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ. وهذا التدليل يؤكّد أثر الدين من الناحية النظرية، مع أنّ أثره في تركيب الحضارات مؤكّد بالواقع التاريخي[٤٠٣].

فالدين هو الذي ينقل المجتمع من حالته البدائية، ويحوّله إلى

---

(٤٠٢) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ١٦.

(٤٠٣) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

مجتمع تاريخي بحيث يبني المجتمع نظامه طبقاً لدينه الذي شكّل حضارته، وجعله مميّزاً عن المجتمعات التاريخية الأخرى وحدّد ثقافته بما يميّزها عن غيرها من الثقافات[٤٠٤].

ودخول الدين لمحيط مجتمع ما، هو النقطة التي يتحدّد منها ميلاده، فيبدأ تطوّره بحسب قوانين تغير المجتمعات وتطورها[٤٠٥]، ويمكن ملاحظة هذا التطوّر من خلال النشاط المشترك للعوالم المكوّنة لذلك المجتمع، أي في ضوء علاقاته الاجتماعية التي تحدد فعالية عوامله كلها؛ عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء[٤٠٦].

فالعلاقات الاجتماعية «هي التي تقدّم الروابط الضرورية بين الأفكار والأشياء في نطاق النشاط المشترك الذي يقوم به مجتمع ما.

واجتماع الأشخاص في أي ظرف، وفي أي مكان هو التعبير المرئي عن هذه العلاقات في مجال معين من مجالات النشاط الاجتماعي»[٤٠٧]، وجميع العلاقات بين الناس هي في حقيقتها علاقات ثقافية، أي أنّها خاضعة لأصول ثقافة معينة[٤٠٨]، وهذا الجانب سبق بيانه في مشكلة الثقافة، وتناول المجتمع هنا إنّما هو من زاوية قانون تطوّره في التاريخ.

فيرى مالك أن كل مجتمع تاريخي ـ معاصر أو مندثر ـ يحتلّ مركزاً محدداً على محور يمثّل جميع مراحل التطوّر، التي حدّدها التاريخ في مراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة المجتمع قبل التحضّر.

الثانية: مرحلة المجتمع المتحضِّر.

الثالثة: مرحلة المجتمع بعد التحضُّر.

---

(٤٠٤) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤٩.

(٤٠٥) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ١٤.

(٤٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

ولقد جرت عادة المؤرّخين على التمييز بين المركز الأوّل والثاني، ولكنهم لم يهتموا بالتمييز بين هذين المركزين والمركز الثالث، فهم يرون أنّ المجتمع في المرحلة الثالثة هو مجرّد مجتمع يواصل سيره في طريق حضارته.

ولكن مالك يُخالف هذا الاتجاه، ويقرّر أنّ مجتمع ما بعد التحضُّر ليس مجتمعاً لا يتحرّك من مكانه، وإنّما هو مجتمع ينتكس في خط سيره، أي يسير إلى الخلف بعد أن انحرف بعيداً عن طريق حضارته، وانقطعت صلته بها(٤٠٩).

ويتجلّى هذا الوضع في عوامله التي تبدو وقد أفرغت من محتواها الأصيل، فهي تختلف عن مرحلة ما قبل التحضر من حيث الوفرة، ولكنّها تتّفق من ناحية أخرى في انعدام الفاعلية لكل تلك العوالم(٤١٠).

ولكن إذا كانت تلك هي المراحل التي يكون فيها المجتمع، فكيف يقطعها أو ينتقل خلالها إلى أن يصل إلى مرحلة ما بعد التحضر، بعد أن كان في زمن ما في مرحلة ما قبل التحضّر؟

أوضحت ـ عند بيان رأي مالك في تحديد مفهوم (مجتمع) ـ أنّه يميّز بين نوعين من المجتمعات؛ المجتمع البدائي الساكن، والمجتمع التاريخي المتحرّك، الذي تبدأ حركته من نقطة معيّنة تُعتبر نقطة الميلاد بالنسبة إلى ذلك المجتمع، وتُسجِّل بداية دخوله للتاريخ، أو لمرحلة التحضّر.

فالمجتمع البدائي إذاً ـ كما يرى مالك ـ هو المجتمع الذي يوافق المرحلة الأولى، أي هو مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر، وأهمّ ما يميّز المجتمع في تلك المرحلة من ناحية عالمه الثقافي؛ السكون، أي انتفاء الحركة في العالم الثقافي وضيق النطاق الثقافي ومحدوديته،

---

(٤٠٩) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٤١ و٤٣.

(٤١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤ و٤٦.

ولا سيما من الناحية الفكرية، ودورانه حول الأشياء بدلاً من الأفكار[٤١١].

ويبدأ المجتمع في الانتقال من تلك المرحلة، إلى المرحلة الثانية، أي مرحلة التحضّر، حينما يدخل محيط هذا المجتمع دين معين[٤١٢]، يتحقّق بواسطته انتقال المجتمع من مرحلة ما قبل التحضّر إلى مرحلة التحضر، حيث تتركَّب حضارة جديدة، ويبدأ ذلك المجتمع تطوّره من تلك النقطة إلى أن يصل إلى المرحلة الثانية[٤١٣].

ويرى مالك أنّ المجتمع في المرحلة الثانية يمرّ بأطوار ثلاثة، كل طور منها يتّسم بطابع خاص يميزه عن الطور السابق له، بحيث يصل عند نهاية الطور الثالث إلى المرحلة الأخيرة من مراحل التاريخ، وهذه الأطوار هو ما يطلق عليه الدورة التاريخية[٤١٤]، والأطوار الثلاثة هي؛ النهضة، والأوج، والأفول[٤١٥].

فكل حضارة معينة تقع بين حدّين اثنين؛ الميلاد والأفول، **فالنقطة الأولى** تكون الحضارة فيها متّجهة إلى أعلى، أي في حالة صعود، أمّا النقطة الثانية فالحضارة فيها متّجهة إلى أسفل، أي في حالة أفول، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهضة الصاعد، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معين أو طور وسيط، وهو طور الأوج، أي طور انتشار الحضارة وتوسّعها[٤١٦]، وهذا التخطيط لدورة الحضارة يصوّره الرسم الآتي ـ كما يرى مالك ـ :

---

(٤١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤ و٦٢.

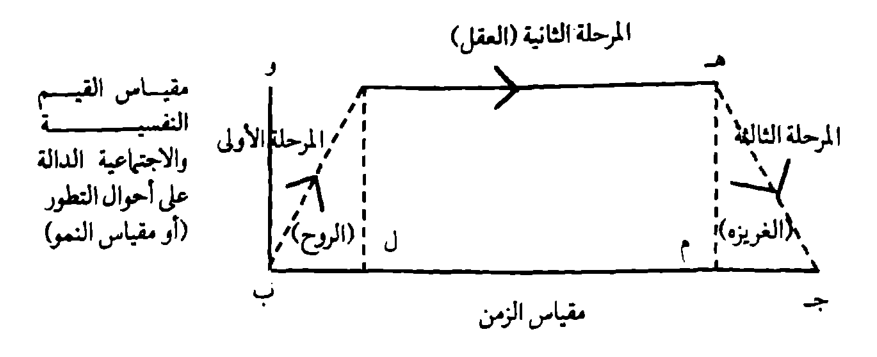
(٤١٢) بالمفهوم العام للدين.

(٤١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩، وبن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ١٤ و١٦.

(٤١٤) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥٣.

(٤١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.



ويتضح من خلال هذه الصورة أن الحضارة تمر بمراحل ثلاث: **الأولى**: الروح (ب ـ د)، وتبدأ من ظهور دين معين، وتسير باتجاه صاعد بحيث تسجل أعلى الدرجات لنمو القيم النفسية، والاجتماعية، كما في الخط المتجه إلى أعلى (ب ـ و) الذي يوضح ارتفاع درجة النمو للقيم. ثم تعقبها المرحلة **الثانية**؛ العقل (د ـ هـ) وهي مرحلة الانتشار والتوسع للحضارة، وفي هذه المرحلة تبدأ القيم النفسية والاجتماعية في التراجع عن نموها السابق، حتى تدخل الحضارة في المرحلة **الأخيرة**: الغريزة (هـ ـ جـ) وهي مرحلة أفول الحضارة، ورجوع المجتمع إلى مرحلة ما بعد التحضر، بعد أن مر بالمراحل الثلاث خلال مدة زمنية، كما يدل على ذلك مقياس الزمن: الخط الأسفل (ب ـ جـ).

المصدر: مالك بن نبي: **شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٦٦، و**مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة محمد علي عبد العظيم (القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧١)، ص ٥٢.

فالطور الأوّل من أطوار الحضارة هو طور الروح (النهضة أو الميلاد)، ويبدأ من نقطة الصفر المشار إليها بالرمز (ب)، وهو يتّفق مع لحظة ظهور الدين في المجتمع، وبداية تركيب الحضارة، ويتميّز هذا الطور بترويض الغرائز، بحيث تُسلك في نظام خاص تَكبح فيه الجماح، وتتقيّد عن الانطلاق، فالروح هي المسيطرة في هذا الطور على تطوّر المجتمع، وهي المُسيِّرة له[٤١٧]، ويبرز ذلك في القدرة العالية على تكييف الطاقة الحيوية للمجتمع[٤١٨]، بحيث يتأهل لأداء وظيفته التاريخية[٤١٩]، ويظهر أثرها في إبراز المجتمع إلى عالم الواقع، أو تجسيد المبادئ من خلال المجتمع

(٤١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤١٨) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٧٢.

(٤١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٣.

وتكامل بنائه في ضوء المبدأ الجديد، وهذا التكوّن تنشأ معه الأسباب التي تؤدِّي بالمجتمع الوليد إلى الانتقال للطور الثاني من أطوار حضارته، فبقدر إشعاع الدين الجديد في العالم، تنشأ المشكلات المحسوسة لهذا المجتمع الوليد، نتيجة توسّعه، كما تتولد ضرورات جديدة نتيجة اكتماله.

ووصول الحضارة في طورها الأوّل إلى هذا الحد مؤذِنٌ بانتقالها إلى الطور الثاني.

و**الطور الثاني** هو طور العقل (الأوج) الذي يبدأ من النقطة (د) على الرسم ودخول الحضارة لهذا الطور يحدث بسبب توسّع المجتمع واكتماله، فلِكَي تستطيع الحضارة تلبية الضرورات المستجدّة، تسلك منعطفاً جديداً هو منعطف العقل وهذا الطور الجديد يختلف عن سابقه، إذ إن العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، فتشرع حينئذٍ في التحرّر من قيودها، بحيث تفقد الروح نفوذها على الغرائز تدريجياً، كما إنّ المجتمع يكفّ عن ممارسة ضغطه على الفرد.

ومن المسلَّم به أنّ الغرائز لا تنطلق دفعةً واحدةً، وإنّما تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح[٤٢٠].

ومن السمات المميِّزة لهذا الطور اتجاه الأفكار لتكييف المادة، أو إلى الناحية التقنية بدل التوجّه لتكييف الطاقة الحيوية، كما هي سمة الطور الأوّل[٤٢١].

ويدلّ التاريخ على ذلك التحوّل الذي ينشأ في المجتمعات في أثناء تطوّرها، فالمجتمع يميل إلى إبطال صفة القداسة في مبادئه، بمقدار تقدّمه في الطور الثاني أي في طور المشكلات التقنية، ومشكلات التوسّع، بحيث يمكن تفسير هذه الظاهرة بطريقتين، فهي تقدُّم من وجهة نظر الاقتصاديين، وتخلُّفٌ من وجهة نظر فلاسفة التاريخ، إذ هي بداية الانحراف، أو شيخوخة المجتمع[٤٢٢].

---

(٤٢٠) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٤٢١) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٧٢.

(٤٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٣، وبن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٩.

هكذا يبدأ خط الانحراف في سير الحضارة، ولا يزال يتّسع إلى أن تصل الحضارة إلى الطور الثالث من أطوارها.

و**الطور الثالث** من أطوارها هو طور الغريزة (الأفول) والذي يبدأ من الحرف (هـ) باتجاه (جـ)، وحينما يصل المجتمع إلى هذا الطور تكون الغرائز قد بلغت قمّة تحرّرها، وأضحت هي المسيطرة على المجتمع، وتفقد الروح قدرتها على الهيمنة، وبذلك تتم دورة الحضارة، ويصل المجتمع إلى المرحلة الثالثة من مراحل التاريخ، أي مرحلة ما بعد التحضّر[٤٢٣].

ولكل مرحلة من المراحل سِمتُها الخاصة، بحيث تتميّز عن الأخرى، سواء أكانت سابقة لها أم لاحقة، فيختلف وضع المجتمع من حيث التقدّم، أو التخلف أو التهور، بحسب مرحلته التاريخية، ـ كما سبق إيضاحه في مشكلة الثقافة ـ .

تفسير الحضارة من الجانب الثاني (الإنسان)

يرى مالك أنّ تفسير الحضارة من زاوية الفرد هو أحد جوانب التفسير لمشكلة الحضارة، وذلك باعتبار الإنسان الفرد عاملاً نفسياً زمنياً مؤثراً في بناء الحضارة، فإنسان أي حضارة ـ في نظره ـ يمرّ بالأطوار الثلاثة؛ الروح، فالعقل، فالغريزة بحسب مرحلة مجتمعه التاريخية، فيؤثر فيها حسب وضعه النفسي الزمني[٤٢٤]، لذا فهو يدرس الإنسان من زاوية معادلته الثانية ـ المعادلة الاجتماعية ـ التي تعترضها طوارئ التاريخ، وتختلف بحسب الأطوار المتعاقبة[٤٢٥]، وبناء عليه فالإنسان بالنسبة إلى صلته بالحضارة سيكون في أحد أوضاع ثلاثة:

الأوّل: الإنسان قبل الحضارة.

الثاني: الإنسان في أثناء الحضارة.

الثالث: الإنسان بعد الحضارة.

---

(٤٢٣) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٤٢٤) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢١.

(٤٢٥) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ٢٣.

ويختلف وضع الإنسان الفرد في كل وضع من هذه الأوضاع الثلاثة السابقة والفرق بين الوضعين الأول والثاني واضح، وما يحتاج إلى إيضاح في نظر مالك هو الفرق بين الوضعين الأوّل، والثالث، فهو يرى ضرورة التفريق بين الإنسان الذي خرج من الحضارة، والذي لم يدخلها بعد، فالخارج منها يحتوي على بعض الرواسب، ويكون مصدراً للصعوبات بشكل أكبر من ذلك الذي لم يدخل بعد إليها[٤٢٦]، فلكي يدخل الحضارة من جديد لا بدّ من تغيير نفسي، ينطلق من جذوره الأساسية، بعكس الإنسان البدائي السابق على الحضارة، فهو يخلو من رواسب مجتمع ما بعد التحضر[٤٢٧]، ويدعم وجهة نظره تلك بمثال من (علم الطاقة المائية) بمقارنة وضع الإنسان في المرحلتين بجزيء «من الماء في وضعين مختلفين يكون في أولهما قبل وصوله إلى خزان ينتج الكهرباء، وفي ثانيهما بعد خروجه منه. فهذا الجزيء عندما يكون قبل الخزان يعطينا صورةً للإنسان السابق على الحضارة؛ أي الذي لم يدخل بعد في دورة حضارة معينة، فهو جزيء منطوٍ على طاقة مذخورة معينة، قابلة لتأدية عمل نافع إذا ما استعملتها أجهزة الخزان في الري، أو في إنتاج الكهرباء.

غير أنّ هذا الجزيء يصبح قاصراً عن تأدية العمل نفسه، منذ أن يصبح بعد الخزان، لأنّه يكون قد فقد طاقته المذخورة، وهو يعطينا صورةً للإنسان المنحل حضارياً، أو الإنسان الذي خرج من دورة الحضارة، ذلك أن هذا الجزيء الخارج من خزانه لم يعد في إمكانه أن يستعيد حالته إلَّا بواسطة عملية جوهرية تتمثَّل في عملية التبخُّر التي ترجع به إلى حالة بخارية، وفي التيارات الجوية الملائمة التي تُرجعه إلى أصله، حيث يتم تحوّله من جديد إلى جزيء مائي واقع قبل خزّان معين.

تلك صورة الإنسان قبل دخوله دورة حضارة من الحضارات، وبعد خروجه منها»[٤٢٨].

---

(٤٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٢٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٧٠.

(٤٢٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

إذا كان هذا وضع الإنسان في مرحلتيه الأولى والأخيرة، فكيف يتمّ الانتقال من تلك المرحلة الأولى إلى المرحلة الأخيرة؟

إن وضع الإنسان باعتباره جزءاً من المجتمع، لا يختلف في مسيرته عن مسيرة مجتمعه، فهو يبدأ في الدخول إلى الحضارة حين يدخلها مجتمعه، ويخرج بخروج مجتمعه.

ويفسّر مالك وضع الفرد بالنسبة إلى الحضارة في إطار العلاقة بين الدين والإنسان، أي من خلال الفعل وردّ الفعل الذي يتولّد منذ بداية اطّراد الحضارة عندما يدخل الدين محيط المجتمع؛ فينقله إلى مرحلة التحضّر.

فاطّراد الحضارة يدخل فيه عاملان:

الأوّل: الدين الذي يحرّك الحضارة، ويبدأ منذ دخوله محيط المجتمع اطّراد حضارة ذلك المجتمع.

الثاني: الإنسان الفرد المعتنق لذلك الدين[٤٢٩].

فيرى مالك أن الإنسان في المرحلة السابقة للحضارة يكون على حالته الطبيعية، أو في مرحلة الفطرة، وحينما يدخل الدين محيط المجتمع، فإنّ الدين يتولّى إخضاع غرائز الفرد لعملية شرطية، وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز، ولكنّها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الدين بحيث تُضبَط بقواعد نظام الدين الجديد. وفي هذه الحالة يخضع وجود الفرد للمقتضيات الروحية بتأثير الدين، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة بحسب قانون الروح.

وتبلغ العقيدة بهذه المرحلة قمّة سيطرتها على ذاتية الفرد، بحيث تبدو وكأنّها قد ألغت الغرائز، وهذا الوضع يتطابق مع المرحلة الأولى من مزاحل الحضارة[٤٣٠].

---

(٤٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٤٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٦٨.

وينتقل الفرد بعد فترة من اطّراد الحضارة إلى مرحلة أخرى تتطابق مع مرحلة العقل، وفي تلك المرحلة تبدأ الغرائز التي كُيِّفت في المرحلة الأولى في الظهور في الوقت الذي يكون فيه المجتمع انتقل إلى مرحلته الثانية، لأنّ العقل لا يملك سيطرة الروح على الغريزة، فتشرع لذلك في التحرّر من قيودها.

ثم إنّ الغريزة تستمر في التحرّر من قيودها تدريجياً إلى أن يصل اطّراد الحضارة إلى نهايته، حين تفقد العقيدة هيمنتها على الفرد، بحيث يَضحى أسير غريزته، وهنا يكون الإنسان قد وصل إلى الوضع الثالث، أعني مرحلة ما بعد الحضارة بالصورة التي سبق بيانها من حيث الرواسب العالقة به، وما يلزم لإدخاله الحضارة مرة أخرى[٤٣١].

مكانة الدين في تفسير الحضارة عند مالك

تنجلي مكانة الدين في تفسير الحضارة عند مالك بن نبي في ثلاثة أمور:

الأوّل: من ناحية تركيبها

سبق الكلام عن الدين باعتباره العنصر المركّب للعناصر الثلاثة الأساسية التي تدخل في تركيب كل حضارة ـ في نظر مالك بن نبي ـ وتدليله على ذلك الأمر من الناحية العلمية، وكما يؤكّد أثر الدين باعتباره العامل الأساس في تركيب الحضارة من الناحية العلمية، فإنّه يؤيّد ذلك بالواقع التاريخي، حيث عَرَض الحلول المقدمة من قبل فلاسفة التاريخ في ما يتعلّق بالعامل الأساس المحرك للتاريخ، ووضح عجزها عن تقديم التفسير الحقيقي لظاهرة الحضارة، ولا سيما بعض الحضارات؛ كالحضارة الإسلامية التي لا يمكن أن تقدّم تلك النظريات تفسيراً لها، بل إن سرّ تركيبها يرجع إلى الدين، الذي يمكن أن تُفسَّر به تلك الحضارة بوجه خاص والحضارات بوجه عام[٤٣٢].

---

(٤٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٤٣٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ و٦٥؛ بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٣ ـ ٢٤، و**ميلاد مجتمع**، ص ١٧ و٢٢.

ومن أجل تأكيد ذلك الرأي والتدليل عليه بالواقع التاريخي يلجأ لتحليل دورتين من أدوار الحضارة الإسلامية، والنصرانية.

فبالنسبة إلى الحضارة الإسلامية لم يكن شعب الجزيرة العربية قبل الإسلام سوى شعب بدوي، عناصر الحضارة فيه في وضع مكدّس، تفتقد الفاعلية، وبنزول القرآن الكريم، تركَّبت العناصر الثلاثة، وبدأت حضارة جديدة، ظلت قروناً تقود الناس نحو التمدّن والرقي.

وقد امتدت مرحلتها الأولى من نزول القرآن الكريم على غار حراء إلى معركة صفين، وفي تلك المرحلة تركَّبت عناصرها الجوهرية، وكانت تتّسم بطابع روحي(٤٣٣).

إنّ انطلاقة الحضارة إنّما ابتدأت أساساً من الدين الذي أحدث تركيب عناصرها ووجهها نحو غايات سامية(٤٣٤).

وبعد صفين أخذت الحضارة الإسلامية منعطفاً في سيرها، دخلت به المرحلة الثانية من مراحلها، وهي مرحلة العقل، حيث ابتدأت تظهر على الحضارة الإسلامية بوادر الفتور الدالة على أفول الروح.

وما لبث الانحدار في التزايد إلى أن أدّى بتلك الحضارة إلى المرحلة الثالثة (مرحلة الغريزة) وأفول الروح، أو تغلب جاذبية الأرض، بحيث أصبح المجتمع الإسلامي خارج إطار الحضارة(٤٣٥).

أما الحضارة النصرانية فهو يرى أنّها مثل الحضارة الإسلامية في تركُّبها بواسطة الدين(٤٣٦)، انطلاقاً من القاعدة التي يقرّرها بأنّ قوّة التركيب كامنة في جوهر الدين، وإمكانية الافتراق بين ظهور الدين وتركيبه لحضارة من الحضارات(٤٣٧)، فهو يرى بناءً على ذلك أنّ النصرانية وإن سبقت الإسلام في الظهور، إلَّا أنّها لم تركب الحضارة

---

(٤٣٣) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٤٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤٣٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٣٦) انظر المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤٣٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨، وقد سبق بيان هذه القاعدة عنده.

وقت ذاك، لأنّها نزلت في مكان يوجد فيه خليط من الديانات والثقافات، فلم تركب الحضارة إلّا حينما وصلت إلى البداوة الجرمانية، حيث ابتدأت الحضارة النصرانية وسارت في طور الروح، إلى أن وصلت إلى المنعطف الثاني (العقل) بدخولها في عصر النهضة، وهي تسير بالإمكان الحضاري، وقد تنبأ بعض الكتاب الغربيين بالمرحلة الأخيرة من حضارة العرب، أي طور الأفول(٤٣٨).

والدين الذي يركب الحضارة إنّما هو الدين السماوي؛ وهو يركبها بشكل مباشر أو غير مباشر، بواسطة بديله من الديانات الوضعية، حينما يستغلّ معطيات الدين السماوي التاريخية، والنفسية، ويقيم عليها بناء الحضارة، ويمثل للتدخل المباشر بتركيب الحضارة الإسلامية، والحضارة النصرانية، أمّا التدخل غير المباشر فهو يمثّل له بالحضارة الشيوعية(٤٣٩)، فالعقيدة الشيوعية من الناحية التاريخية هي عملية تعويض لأزمة النصرانية(٤٤٠)، تحاول تقديم مبررات جديدة باستغلالها لمعطيات الدين النصراني وتوجيهها وجهةً أرضيةً، فهي النتيجة الطبيعية للتطور التاريخي للمجتمع النصراني.

أما من الناحية النفسية فهي مفسرة ـ أيضاً ـ بالنصرانية، فالإيمان بالدين النصراني الذي كان يدفع الشخص النصراني للعمل ويحرّك فعاليته، قد انقلب إيمان بالشيوعية، وتحرك فعاليته بهذا الدافع الجديد، وهذا الإيمان هو الأساس في بناء الحضارات(٤٤١).

هذا ما يتعلّق بالأمر الأوّل الذي يتجلّى في أثر الدين في الحضارة عند مالك.

---

(٤٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ و٥٧.

وممن تنبأ بذلك الفيلسوف الألماني (أسوالد اشبنغلر) في كتابه **أفول الغرب**، وقد ذكر مالك إشارة اشبنغلر لبيان المرحلة الثالثة من مراحل الحضارة النصرانية، وممن تنبأ بأفولها ـ أيضاً ـ (فليري). انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧، وبن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٥٦.

(٤٣٩) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٥٠ و٥٥، و**آفاق جزائرية**، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٤٤٠) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٣٢.

(٤٤١) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٥٠ ـ ٥١ و٥٤ ـ ٥٥، و**آفاق جزائرية**، ص ٦٦ ـ ٦٧.

الثاني: من ناحية فعاليتها

ويتجلّى هذا الأمر في الفرد والمجتمع، وقد سبق بيان مسألة الفعالية بالنسبة إلى الفرد والمجتمع في مبحث الثقافة، وأنّها تختلف بحسب مرحلة المجتمع التاريخية، بناءً على وضع المجتمع من ناحية تطبيق مبادئه، كما مرّ إيضاحه ـ أيضاً ـ في تفسير مالك للحضارة من زاويتي النفس والمجتمع.

الثالث: من ناحية استمرارها

ويتجلّى ذلك من خلال الغاية التي يحدّدها الدين، فتلك الغاية تحقق استمرار الحضارة من ناحيتين:

ـ **الأولى**: بما تمنحه من وضوح للهدف، من الجهود الفردية، والاجتماعية، بحيث يمكن مع ذلك التغلب على الصعوبات، وتخطّيها لتحقيق ذلك الهدف.

ـ **الثانية**: تحقيق فعالية الجهود، وضمان استمرار تلك الفعاليةِ بما تهدف إليه من غاية.

فالدين بحكم الغائية المتمثّلة في الآخرة، يمنح المجتمع الوعي بهدف معين، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنىً، وهو حينما يمكّن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى، فإنّه حينئذٍ يكون قد مكّن المجتمع من البقاء والدوام، بتثبيته للحضارة، وضمان استمرارها[٤٤٢].

تفسير الحضارة من ناحية العلاقات الإنسانية

حينما ذكرتُ قواعد التفسير عند مالك بن نبي، بيّنتُ أنّ حديثه عن الحضارة يأتي باعتبارين؛ باعتبار المجال الاجتماعي، أو الحضارة في رقعة معينة، وباعتبار المجال الإنساني، أو الحضارة على مستوى الإنسانية، وقد سبق تفصيل رأيه في تفسير الحضارة من الجانب الأوّل، أي في المجال الاجتماعي، وأمّا تفسيرها من الجانب الآخر فيرى مالك

---

(٤٤٢) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٧١، ٧٢.

أنّ هذا الجانب مرتبط بالعلاقات الإنسانية، فينبغي لذلك النظر في التاريخ البشري في عمومه، وربط الأحداث على امتداد الزمان والمكان، وعدم حصر النظر في حدود رقعة الدراسة، كما هو مقتضى المناهج الغربية(٤٤٣)، فتتبُّع أسباب الأحداث خارج نطاق الدراسة يكشف عن أثر تلك الأحداث في تعاقب العبقريات على قيادة الحضارة الإنسانية، لأنّ مالكاً يرى ـ كما سبق أن أوضحت ـ أنّ التاريخ عبارة عن دورات تتناوب العبقريات خلالها على حمل مشعل الحضارة، وكلّما تراجعت عبقرية من العبقريات عن أداء وظيفتها فإنّ الحضارة، تهاجر إلى مكان آخر، لكي تستمر مسيرة الحضارة الإنسانية، إذ إن الحضارة الإنسانية تسير في خط صاعد، بعكس حضارة المجتمعات التي تسير بخط دوري ينتهي بالأفول(٤٤٤) ـ كما سبق بيانه ـ .

ويؤيّد رؤيته تلك بالواقع التاريخي، من خلال النظر في ماضيه وحاضره ونتائجها التي تدلّ على خط سير الحضارة الإنسانية.

دلالة الوقائع الماضية

١ ـ **سقوط الدولة الرومانية**: ففي هذا الحدث دلالة على ترابط الحوادث في التاريخ البشري، يغفل عنها بعض المؤرخين حينما يقصرون نظرهم على تفسير الأحداث داخل الرقعة التي تتمّ فيها، فهم يفسّرون سقوط الدولة الرومانية على الانهيار الحادث في الرقعة الجغرافية التي تقع عليها الإمبراطورية، والسهول الشمالية التي غزت منها القبائل الجرمانية هذه الإمبراطورية خلال القرنين الرابع والخامس الميلاديين.

هذا هو تفسير الحدث داخل مجال الدراسة، أما تتبُّع السبب الذي من أجله تحرّكت القبائل الجرمانية في الشمال لغزو الإمبراطورية الرومانية، فإنّ أسباب ذلك الغزو لا تنحصر داخل مجال الدراسة، وإنّما تمتد إلى مدى أبعد، يكشف أثر العلاقات بين المجتمعات الإنسانية في سير التاريخ الإنساني، وترتّب أحداثه وتسلسلها، فالقبائل الجرمانية إنّما

---

(٤٤٣) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٤٤٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٤.

غزت الإمبراطورية الرومانية بعد أن هاجمتها قبائل الشعوب الهونية القاطنة في شمال آسيا، وتحرك القبائل الهونية مترتّب - أيضاً - على سقوط أسرة الهان في الصين، فقد حاولت القبائل الهونية الاستيلاء على الصين، ولكن المغول حالوا دون ذلك، فتحوّلت وجهة القبائل الهونية نحو الغرب، أي إلى غزو القبائل الجرمانية(٤٤٥).

وهكذا فسقوط الدولة الرومانية هو نتيجة سلسلة من الأسباب تمتدّ إلى خارج نطاق الدراسة، فتأثير ردّ الفعل الذي حدث في سفح الصين قد استغرق قرنين من الزمان قبل أن يصل إلى حدود الإمبراطورية الرومانية.

فهناك إذاً، خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعاً غيبياً على مستوى الكون(٤٤٦).

٢ - **مواقف تيمورلنك**(٤٤٧): يرى مالك أنّ قصة حياة تيمورلنك لا تفسّر الأحداث التي قام بها، فلو أنّه اتّبع ما يتفق ومطامحه الشخصية، لما اتّجه إلى قتال طغطاميتش(٤٤٨)، وبايزيد(٤٤٩)، ولكن هذا هو الذي حدث بالفعل، وهذا العمل لم يتّضح مغزاه التاريخي آنذاك، وإنّما اتّضح ذلك بعد قرون، فهو قد حال بموقفه هذا دون استيلاء الأوّل على روسيا، والثاني على أوروبا، وكان ذلك سبباً في ظهور الحضارة النصرانية، التي

---

(٤٤٥) انظر: ديورانت، **قصة الحضارة**، ج ١١، ص ٤١٣.

(٤٤٦) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٢١ و٢٢٣.

(٤٤٧) تيمورلنك: أحد ملوك التتر، ولد سنة ٧٣٧هـ/ ١٣٣٦م، وتوفي سنة ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م، يعرف بتيمور الأعرج أقام مملكته على أنقاض دولة بني جنكيزخان، غزا جنوب روسيا، والهند، وسورية، وخرب حلب، وغزا بغداد مرتين، هزم العثمانيين، وأسر سلطانهم بايزيد الأول، وهزم المغول وأدخلهم تحت قيادته، توفي في أثناء غزوه للصين وتفرقت مملكته بعد وفاته، اشتهر بالشدة والظلم.

(٤٤٨) طغطاميتش: ملك مغولي، معاصر لتيمورلنك، تصادم معه، واستطاع تيمورلنك هزيمته واستولى على ملكه، وانضم المغول بعد هزيمة قائدهم إلى قيادة تيمورلنك. انظر: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، ١٢ ج في ٦ (القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ - ١٣٥٥هـ/ [١٩٣٤ - ١٩٣٦م؟])، ج ٣، ص ٤٦.

(٤٤٩) بايزيد خان الأول بن مراد خان الأول: ولد سنة ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م. من سلاطين آل عثمان تولى الملك بعد مقتل أبيه، غزا أوروبا عدة مرات، حاربه تيمورلنك واستطاع أن يهزمه، وأخذه أسيراً معه، استمر في السجن إلى أن مات سنة ٨٠٥هـ/ ١٤٠٣م. انظر: محمد فريد **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، تحقيق إحسان حقي (بيروت: دار النفائس، ١٩٨١)، ص ١٣٧ - ١٤٦.

كانت في بداية نهضتها، ولو لم يقم تيمورلنك بهذا العمل لأخذت الأحداث اتجاهاً آخر، يتفق ومسيرة الحضارة الإسلامية التي كانت في طريقها إلى الأفول، فعمل الأمبراطور التتري تتجلّى من خلاله غاية التاريخ واتجاه الحضارة الإنسانية الصاعد(٤٥٠).

دلالة الوقائع الحاضرة على اتجاه التاريخ أو سير الحضارة الإنسانية

يرى مالك أنّ الأحداث الحاضرة تكشف عن اتجاه سير الحضارة الإنسانية بشكل أوضح من ذي قبل، كما إنّها تُرشِد إلى التطوّرات الطارئة في ما يتعلّق بقانون الحضارة، وتحمل توقّعات في ما يتعلّق بمستقبلها، ففي ما يتعلق بقانون الحضارة فالأحداث الحاضرة تدل على تغيّر طارئ في قانون الحضارة، فالتطور الطارئ مع الحضارة الغربية ـ من الناحية الصناعية وانتشارها من ناحية أخرى بفعل الاستعمار ـ نقل الحضارة من كونها في إطار مجتمع معين، أو ثمرة عبقرية معينة إلى نطاق عالمي، بحيث أصبحت العبقريات كلها تشارك في صنع الحضارة واستمرارها، وقد أحدث هذا التوسع في نطاق الحضارة تحوّلاً في طبيعتها التاريخية، فلم تعد خاضعة لقانون الدورات، فهي إنّما كانت تخضع لهذا القانون حينما كانت في نطاق مجتمع معين، وعبقرية معينة، ما تلبث بعد مدة من الزمن أن تفقد إبداعها فتأفل حضارتها، أمّا في هذا العصر فليس هناك مجال بتوقع الأفول، لأنّ صنع الحضارة واستمرارها أصبح من شأن الشعوب الإنسانية كلها، فإذا تضاءلت الحضارة في مكان فإنّها تنمو في مكان آخر، وهذا الأمر يؤكّد أنّ نهاية الحضارة الإنسانية بعد هذا التطور سيكون بالكسوف الكلي النهائي(٤٥١).

وقد ظهر أثر هذا الامتداد في اتجاه العالم نحو تحقيق وحدته المعنوية أو الحضارية، بعد تحقيق الوحدة من الناحية التقنية المادية، فما لبث العالم يقترب من تحقيق هذه الوحدة، وإن كانت أصول الاتجاه لهذه الوحدة تمتدّ في أعماق تطور النشاط البشري، فإنّها أخذت في التجلي بشكل واضح منذ منتصف القرن العشرين، ومن مظاهرها في

---

(٤٥٠) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٦٢ و١٦٤.

(٤٥١) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ص ٢٥٨ و٢٦٠.

المجال السياسي، ظهور هيئة الأمم المتحدة، وفي مجال المواصلات ظهور البريد العالمي، وفي الثقافة، منظمة اليونسكو، إلى غير ذلك من المنظمات والاتحادات التي تجلى اتجاه العالم نحو تحقيق وحدته[٤٥٢].

ومن ناحية أخرى فهذا التطور يبرز حاجة البشرية إلى منهج رشيد يحقق وحدتها في عهد حضارتها العالمية، ومن خلال استقراء الأحداث الحاضرة يلمح مالك دور الإسلام باعتباره المرشح الوحيد، القادر على تركيب الحضارة البشرية في عهدها العالمي[٤٥٣] ـ كما سبق بيان ذلك[٤٥٤] ـ .

وقد انتقد أحد الكتَّاب فكرة مالك في ما يتعلق بخلود الحضارة، أو تحول قانونها عند امتداد نطاقها على مستوى عالمي، ظناً منه أنّ مالكاً يقصد خلود الحضارة الغربية من دون غيرها من الحضارات[٤٥٥]، مع أنّ مالكاً يشير إلى ظاهرة طرأت مع امتداد آثار الحضارة الغربية في العالم، وهي دخول الشعوب جميعها تحت إطار الحضارة لتكوين حضارة عالمية، وما يترتّب على اشتراك العبقريات الإنسانية كلها في صنع الحضارة، من حيث إثراؤها بالتجارب من ناحية، وضمان استمرارها من ناحية أخرى، من حيث هي نشاط الإنسان، لا من حيث اصطباغها بتصوّر معين، فهو لا يقصد خلود الحضارة الغربية، وإنّما خلود الحضارة الإنسانية، لأنّ الغرب حينما يفقد الإبداع، فإنّ الأمم والشعوب الأخرى المشاركة في الحضارة ستأخذ بقيادتها بدل القيادة الغربية التي يرى مالك أنّها في طريقها إلى الأفول[٤٥٦]، فهناك إذاً فرق في رؤية مالك بين الحضارة بصفتها نتيجة نشاط الإنسانية كلها بسبب التقدم التقني الناتج عن حضارة الغرب، وبين الحضارة الغربية التي هي

---

(٤٥٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠١ و٢٠٥.

(٤٥٣) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤٥٤) سبق بيان ذلك عند الكلام عن مستقبل الإسلام في رؤية مالك في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٤٥٥) انظر: التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٤٥٦) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٠ ـ ٢٠١، ٢٥١، ٢٥٣ و٢٥٩ ـ ٢٦٠.

نتاج تصوّر الغرب وثقافته، فهذه الأخيرة يرى مالك أنّها تأخذ طريقها إلى الأفول، أمّا الأولى فهي تسير إلى الأمام، ومن هذا المنظور يبشّر بدور المسلم المرتقب في قيادة الحضارة الإنسانية، وتوجيهها نحو الحق بعد مسيرة الضلال على يدي الغرب(٤٥٧).

تلك هي الجوانب التي يتناول منها مالك تفسير الحضارة، والمؤسسة على القواعد التي سبق تقديمها قبل الحديث عن جوانب التفسير.

في ضوء ما سبق، يتّضح أنّ مالكاً يردّ مشكلة تخلّف الشعب إلى قضية الحضارة، فالشعب أو المجتمع حينما يعاني أصنافاً من الأمراض فإن ذلك يعود لفقدانه حضارته، وقد طبَّق مالك تلك الرؤية على العالم الإسلامي بخاصة، والعالم الثالث بعامة، وأوضح أنّ مشكلةً تكمن في فقدان الحضارة، ثم إنّ مالكاً من ناحية أخرى، قسّم العالم في المرحلة الراهنة إلى قسمين؛ **محور شمالي**، هو محور الحضارة الغربية (واشنطن ـ موسكو)، و**محور جنوبي**، وهو محور العالم الثالث (طنجة ـ جاكرتا)، ورأى أنّ المحورين يعيش كل منهما أزمته، فالمحور الأوّل أزمته أخلاقية، أمّا المحور الآخر فأزمته اجتماعية(٤٥٨).

في ضوء هذا، يمكن أن نلاحظ أنّ على مالك أمراً مهمّاً، وهو أنّ الأزمة غير محصورة في مشكلة الحضارة، فالحضارة قد توجد وتكون معها الأزمة، كما لاحظ هو ذلك بالنسبة إلى محور (واشنطن ـ موسكو)، وهذا الأمر يثير تساؤلاً حول المصدر الأساس لأزمة الإنسان سواء في العالم الثالث، أو في العالم المتحضّر، هل هو افتقاد حضارة بالمفهوم الذي يذهب إليه مالك، أم أنّ الأمر أعمّ من ذلك؟

لا شكّ في أنّ مالكاً أمام ما توصل إليه، لا يمكن أن يقف بأزمة الإنسان عند الناحية المعاشية، وهذا الأمر واضح جداً، ولا سيما في

---

(٤٥٧) انظر: بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٥٣، ١٦٠، و**دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ١٤ و١٦.

(٤٥٨) انظر: بن نبي، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

كتابه الأخير **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، حيث يؤكّد عمق أزمة محور الحضارة الغربية، ويرى أنّها قد سلبت الوجود قداسته، وأنّ السبيل إلى الإنقاذ هو بإعادة تلك القداسة المفقودة عن طريق الدين الحق[٤٥٩].

إنّ تلك النتيجة تؤكّد أمرين:

الأوّل: إنّ أزمة الإنسان، هي في حقيقتها تتمثّل في الكفر بالله ـ عزّ وجلّ ـ ، أو الانحراف عن منهاجه الحقّ.

الثاني: إنّ السبيل إلى النجاة، وتحقيق السعادة، هو بإقامة الدين الحق، الذي يحقّق البُعدَين؛ المعادي، والمعاشي، ويطهِّر الإنسان من الشرك بالله ـ عزّ وجلّ ـ في جميع صوره وأشكاله.

فالوحدة الأساسية في التاريخ ـ بناء على ذلك ـ هي الدين السماوي؛ من حيث موقف الإنسان منه إيماناً به، أو انحرافاً عنه، أو كفراً به، وليست الحضارة بمفهومها المعاشي، وانطلاقاً من ذلك، فقد عرفت الحضارة بأنّها: موقف الإنسان من الوحي وميّزت الحضارات بناءً على هذا التعريف إلى نوعين؛ و**النوع الأوّل**: **الحضارة الربانية**، وتمثل مرحلة ظهور الحق، وكمون الباطل. و**النوع الثاني**: **الحضارة الشيطانية**، وتمثل مرحلة ظهور الباطل، وكمون الحق. وبينهما المجتمع المفتون، الذي تتحوّل الحضارة من خلاله، من النوع الأوّل، إلى النوع الثاني، وهي تمثّل مرحلة التباس الحقّ بالباطل. وهذا التقسيم كما هو واضح متأسس على النظر إلى التاريخ البشري باعتبار الوظيفة الأساس: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون**﴾ وهذا هو المنهج الصواب في النظر إلى التاريخ: ﴿**والعصر. إنّ الإنسان لفي خسر. إلّا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحقّ وتواصوا بالصبر**﴾، فالتاريخ من الناحية المعاشية، يجب أن يُنظر إليه بشكل مترابط مع الناحية المعادية، أو الوظيفة الأساس، ولعلّ فصل الأستاذ مالك ـ رحمه الله تعالى ـ بعض هاتين الناحيتين عن بعض هو الذي أحدث لنظريته إشكالات عديدة، وجعل الآخرين يسيئون فهمها، فهو يرى أنّ وظيفة الدين ليست هي الناحية

(٤٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

المعاشية فقط، فتلك لا تعدو كونها نتيجة في الجانب الاجتماعي[٤٦٠].

إنّ هذا الكلام حق، ولكن ينبغي الحذر من التجزئة في تناول وظيفة الدين، فالوظيفة الاجتماعية لا يمكن أن تُعالَج بمعزل عن الوظيفة الأساس، انطلاقاً من المصادر الإسلامية التي تؤكّد اتّصال الأمرين، وتشابكهما بحيث لا تنفك إحدى وظائف الدين عن بعض، فثمة قواعد ينبغي الانطلاق منها عند محاولة تفسير التاريخ عامة، والتاريخ الإسلامي على وجه الخصوص.

من قواعد تفسير التاريخ في ضوء المصادر الإسلامية

القاعدة الأولى: إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ هو الرب، المعبود، ذو الكمال المطلق: **﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد﴾**[٤٦١] **﴿هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكلّ شيء عليم﴾**[٤٦٢] **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾**[٤٦٣].

القاعدة الثانية: إنّ جميع الموجودات هي من خلق الله عزّ وجلّ، وحسب إرادته وتقديره: **﴿إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر﴾**[٤٦٤] **﴿إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**[٤٦٥] **﴿سبحانه إذا قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون﴾**[٤٦٦] **﴿ولله غيب السماوات والأرض، وإليه يرجع الأمر كله﴾**[٤٦٧] **﴿وله أسلم من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾**[٤٦٨].

القاعدة الثالثة: إنّ الخلق وجد لحكمة، وغاية هي إظهار الحق:

---

(٤٦٠) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٤.

(٤٦١) **القرآن الكريم**، «سورة الإخلاص،» الآيات ١ ـ ٤.

(٤٦٢) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ٣.

(٤٦٣) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١١.

(٤٦٤) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ٤٩.

(٤٦٥) المصدر نفسه، «سورة يس،» الآية ٨٢.

(٤٦٦) المصدر نفسه، «سورة مريم،» الآية ٣٥.

(٤٦٧) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١٢٣.

(٤٦٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٨٣.

﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين. لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدّنا إن كنّا فاعلين. بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل ممّا تصفون﴾(٤٦٩) **﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين. ما خلقناهما إلّا بالحقّ ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾**(٤٧٠) **﴿أفحسبتم أنّما خلقناكم عبثاً وأنّكم إلينا لا ترجعون. فتعالى الله الملك الحق لا إله إلّا هو ربّ العرش الكريم﴾**(٤٧١).

القاعدة الرابعة: إنّ المخلوقات أصناف

أ ـ الإنس: ﴿إذ قال ربّك للملائكة إنّي خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾(٤٧٢)، **﴿يا أيّها الناس اتّقوا ربّكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء واتّقوا الله الذي تساءلون به الأرحام، إنّ الله كان عليكم رقيباً﴾**(٤٧٣).

ب ـ الملائكة: ﴿كل آمن بالله وملائكته﴾(٤٧٤)، وقد أخبر النبي (ﷺ) بأنّ الملائكة مخلوقون من نور، فقد ورد عن عائشة (رضي الله عنها)(٤٧٥)، قالت: قال رسول الله (ﷺ): **﴿خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم ممّا وصف لكم﴾**(٤٧٦).

---

(٤٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآيات ١٦ ـ ١٨.

(٤٧٠) المصدر نفسه، «سورة الدخان،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

(٤٧١) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيتان ١١٥ ـ ١١٦.

(٤٧٢) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآيتان ٧١ ـ ٧٢.

(٤٧٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٤٧٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٥.

(٤٧٥) هي أم المؤمنين بنت أبي بكر الصديق (رضي الله عنهما)، ولدت بعد البعثة بأربع سنين أو خمس، زوج النبي (ﷺ)، تزوجها وهي بنت ست سنين، ودخل بها وهي بنت تسع سنين، ولم يتزوج بكراً غيرها، ومما ورد في فضلها: قول النبي (ﷺ) لنسائه: «لا تؤذوني في عائشة فإنه والله ما نزل على الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها»، نزلت براءتها من السماء واشتهرت بالفقه والعلم، وحسن الرأي، والكرم، أخذ عنها كثير من الصحابة والتابعين، توفيت (رضي الله عنها) في ١٧/ ٩/ ٥٨هـ وقيل ٥٧هـ، ودفنت بالبقيع. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٤، ص ٣٥٩ و٣٦١.

(٤٧٦) رواه مسلم وأحمد بن حنبل.

جـ ـ الجنّ: ﴿والجان خلقناه من قبل من نار السموم﴾[477].

د ـ الحيوان بجميع أنواعه: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلَّا أمم أمثالكم﴾[478] ﴿وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾[479] ﴿ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك﴾[480].

هـ ـ النبات: ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء﴾[481] ﴿وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى﴾[482] ﴿وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً. لنخرج به حباً ونباتاً. وجناتٍ ألفافا﴾[483].

و ـ المخلوقات الأخرى:

١ ـ العرش: ﴿عليه توكّلت، وهو ربّ العرش العظيم﴾[484] ﴿ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية﴾[485].

٢ ـ الكرسي: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾[486].

٣ ـ الجنّة: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربّكم، وجنّة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين﴾[487].

٤ ـ النار: ﴿فاتّقوا النار التي وقودها الناس والحجارة﴾[488] ﴿واتّقوا النار التي أعدت للكافرين﴾[489].

---

(٤٧٧) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٢٧.
(٤٧٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.
(٤٧٩) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٤.
(٤٨٠) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٢٨.
(٤٨١) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٩٩.
(٤٨٢) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٥٣.
(٤٨٣) المصدر نفسه، «سورة النبأ،» الآية ١٤ ـ ١٦.
(٤٨٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٩.
(٤٨٥) المصدر نفسه، «سورة الحاقة،» الآية ١٧.
(٤٨٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٥.
(٤٨٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣٣.
(٤٨٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٤.
(٤٨٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٣١.

٥ ـ القلم: ﴿ن والقلم وما يسطرون﴾[٤٩٠].

٦ ـ اللوح المحفوظ: ﴿بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ﴾[٤٩١].

٧ ـ السماوات: ﴿وبنينا فوقكم سبعاً شداداً﴾[٤٩٢] ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات﴾[٤٩٣].

٨ ـ الأرض: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً﴾[٤٩٤] ﴿إنّ ربّكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام﴾[٤٩٥].

٩ ـ الكواكب وفلكها: ﴿إنّا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾[٤٩٦] و﴿كل في فلك يسبحون﴾[٤٩٧].

القاعدة الخامسة: إنّ الوظيفة الأساس للمخلوقات كلها عبادة الله ـ عزّ وجلّ: ﴿وله من في السماوات والأرض كل له قانتون﴾[٤٩٨] ﴿تسبح له السماوات السبع ـ والأرض ـ ومن فيهنّ ـ وإن من شيء إلَّا يسبّح بحمده ـ ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[٤٩٩] ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلَّا ليعبدون﴾.

القاعدة السادسة: الإنسان خلق ليكون خليفة لله في الأرض: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إنِّي جاعل في الأرض خليفة﴾، والاستخلاف شامل، في النفس والمجتمع: **﴿ويجعلكم خلفاء الأرض﴾**[٥٠٠]. ويتطلب تحقيقه إقامة مجموعة من العلاقات؛ فهو يلزم من جهة إقامة علاقة مع الله ـ عزّ وجلّ ـ ؛ وهي علاقة عبودية، حسب ما تقتضيه الأمانة: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها**

(٤٩٠) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآية ١.
(٤٩١) المصدر نفسه، «سورة البروج،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.
(٤٩٢) المصدر نفسه، «سورة النبأ،» الآية ١٢.
(٤٩٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٩.
(٤٩٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢.
(٤٩٥) المصدر نفسه: «سورة الأعراف،» الآية ٥٤، و«سورة يونس،» الآية ٣.
(٤٩٦) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ٦.
(٤٩٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٣٣.
(٤٩٨) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٢٦.
(٤٩٩) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٤٤.
(٥٠٠) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٦٢.

وحملها الإنسان إنّه كان ظلوماً جهولاً. ليعذّب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفوراً رحيماً﴾[٥٠١]. وهو يلزم من جهة أخرى إقامة علاقات مع عدد من المخلوقات الأخرى، وهي علاقة تسخير لتحقيق الاستخلاف **﴿وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾**[٥٠٢].

والاستخلاف ابتلاء من الله ـ عزّ وجلّ ـ للإنسان: **﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً﴾**، وقد أنعم الله على الإنسان بتزويده بالوسائل التي تتيح له أداء وظيفته حسب مرضاة الله ـ عزّ وجلّ ـ وذلك يتجلى في:

أ ـ تكوينه: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾[٥٠٣] و**﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**[٥٠٤].

ب ـ فطرته: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾[٥٠٥].

جـ ـ أخذ الميثاق عليه بالإيمان: ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين. أو تقولوا إنّما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾[٥٠٦].

د ـ استعدادته: ﴿ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾[٥٠٧] **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون﴾**[٥٠٨].

---

(٥٠١) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآيتان ٧٢ ـ ٧٣.

(٥٠٢) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٣.

(٥٠٣) المصدر نفسه: «سورة الحجر،» الآية ٢٩، و«سورة ص،» الآية ٧٢.

(٥٠٤) المصدر نفسه، «سورة التين،» الآية ٤.

(٥٠٥) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

(٥٠٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٥٠٧) المصدر نفسه، «سورة الشمس،» الآيات ٧ ـ ١٠.

(٥٠٨) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٧٨

هـ ـ قدرته على المعرفة: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[٥٠٩].

و ـ تسخير الكون له، وانتظامه وفق سنن تتيح له إقامة معاشه وفق ما يقتضيه أمر المعاد: ﴿وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾[٥١٠] ﴿إنّ في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابةٍ وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[٥١١].

ز ـ تذكيره بالميثاق على يدي الرسل من لدن نوح (عليه السلام) إلى محمد(ﷺ) خاتم الرسل والأنبياء: ﴿إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده﴾[٥١٢] ﴿ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولاً أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾[٥١٣] ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[٥١٤].

ح ـ تزويده بالمنهاج الذي يحقق له إقامة حياته من ناحيتي المعاد والمعاش وفق سنن الله ـ عزّ وجلّ ـ : ﴿فإمّا يأتينكم منّي هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾، والمنهاج الحق يتمثل في الدين المنزل على محمد (ﷺ): ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[٥١٥].

القاعدة السابعة: وضع الإنسان من حيث إقامته الوظيفة أو الانحراف عنها:

أ ـ النزول إلى الأرض بعد المعصية الأولى، وبداية الصراع الحقّ

---

(٥٠٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣١.
(٥١٠) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ١٣.
(٥١١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.
(٥١٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٦٣.
(٥١٣) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٣٦.
(٥١٤) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٤٠.
(٥١٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣.

والباطل على الأرض بعد استخلاف الإنسان: ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما ممّا كان فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾[٥١٦].

ب ـ التوبة والاستمساك بالتوحيد: ﴿فتلقى آدم من ربّه كلمات فتاب عليه إنّه هو التواب الرحيم﴾[٥١٧].

جـ ـ استمرار التوحيد فترة، وكونه الأصل قبل ظهور الشرك ببني آدم: ﴿كان الناس أمّةً واحدةً فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم فهدى الله الذي آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[٥١٨].

د ـ التاريخ سجال بين الحقّ والباطل، أو بين التوحيد والشرك: ﴿ولقد بعثنا في كلّ أمّة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقّت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾[٥١٩].

هـ ـ إنّ الاختلاف، والصراع بين الحقّ والباطل، هو سنّة الله في الخلق: ﴿ولو شاء ربّك لجعل الناس أمّةً واحدةً ولا يزالون مختلفين إلّا من رحم ربك، ولذلك خلقهم، وتمّت كلمة ربّك لأملأن جهنم من الجنّة والناس أجمعين﴾[٥٢٠].

و ـ إنّ التاريخ يتجه نحو إظهار الدين الحقّ على الأديان كلها: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾[٥٢١]، وظهور الحقّ مترتب على المداولة بين الناس، أو

---

(٥١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٦.

(٥١٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٧.

(٥١٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(٥١٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٣٦.

(٥٢٠) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.

(٥٢١) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» آية ٣٣، و«سورة الصف،» الآية ٩.

بين الحقّ والباطل: ﴿**إن يمسسكم قرح فقد مسّ القوم قرحٌ مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين. وليمحّص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين**﴾[٥٢٢].
وعلى الدفع من قبل الصالحين لنصرة الحقّ: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض، لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين**﴾[٥٢٣] ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره، إنّ الله لقوي عزيز**﴾[٥٢٤].

ز ـ إنّ ظهور الدين الحقّ على الدنيا بكاملها، يعقبه عودة الباطل، وارتفاع الدين الحقّ من الأرض، وذلك مؤذن بنهاية الدنيا وخراب العالم: فقد ورد عن عائشة (رضي الله عنها) قالت: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «لا يذهب الليل والنهار حتى تعبد اللات والعزى»، فقلت يا رسول الله: إن كنت لأظنّ حين أنزل الله: ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه، ولو كره المشركون**﴾، أنّ ذلك تام. قال: «إنّه سيكون من ذلك ما شاء الله، ثم يبعث الله ريحاً طيبة فتوفى كل من في قلبه حبّة من خردل من إيمان، فيبقى من لا خير فيه، فيرجعون إلى دين آبائهم»[٥٢٥]، وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ). «إنّ الله يبعث ريحاً من اليمين ألين من الحرير، فلا تدع أحداً في قلبه ـ قال أبو علقمة: مثقال حبّة، وقال عبد العزيز: مثقال ذرة ـ من الإيمان إلّا قبضته»[٥٢٦]، وعن عبد الله بن مسعود[٥٢٧] (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: «لا تقوم الساعة إلّا على شرار الناس»[٥٢٨]،

---

(٥٢٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٤٠ ـ ١٤١.
(٥٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥١.
(٥٢٤) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤٠.
(٥٢٥) رواه مسلم.
(٥٢٦) رواه مسلم.
(٥٢٧) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب، حليف بني زهرة، أمه أم عبد الله بنت عبد، أسلمت قديماً، وأسلم عبد الله مع الأوائل من أصحاب رسول الله (ﷺ) وهاجر الهجرتين، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله (ﷺ)، وكان من الملازمين له وهو صاحب نعليه، توفي سنة ٣٢هـ، وقيل سنة ٣٣هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.
(٥٢٨) رواه مسلم.

وعن أنس[٥٢٩] (ﷺ) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله»[٥٣٠].

حـ ـ إنّ الحياة ستنتهي بوقت محدد في علم الله ـ عزّ وجلّ ـ هو يوم القيامة: ﴿يسألونك عن الساعة أيّان مرساها قل إنّما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلّا هو ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلّا بغتة، يسألونك كأنّك حفى عنها قلّ إنّما علمها عند الله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[٥٣١].

وعلى هذا فالحياة الدنيا ليست نهاية المطاف، بل مرحلة يعقبها؛ مرحلة البرزخ ثم مرحلة البعث: **﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون. لعلي أعمل صالحاً في ما تركت كلا إنّها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾**[٥٣٢].

ط ـ إنّ ثمّة حياةً أخرى يتم فيها الجزاء، بناءً على المقدم في الدنيا: ﴿فأمّا من طغى. وآثر الحياة الدنيا. فإنّ الجحيم هي المأوى. وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى. فإنّ الجنّة هي المأوى﴾[٥٣٣]، ومعيار الجزاء فيها هو العمل: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**[٥٣٤].

تلك هي أبرز القواعد التي وفقني الله ـ عزّ وجلّ ـ لتحديدها في ضوء القرآن الكريم، والسنّة النبوية المطهرة، وهي تبين ترابط التاريخ منذ بدايته إلى نهايته من جميع نواحيه، وتجلي غايته، وتكشف عن تشابك العوامل التي يتم من خلالها صنع الحدث التاريخي، والعلاقات

---

(٥٢٩) أنس بن مالك بن النضر الأنصاري، الخزرجي، أبو حمزة، خادم رسول الله (ﷺ)، وأحد المكثرين في الرواية عنه، دعا له النبي (ﷺ) بالبركة في المال والولد، وأن يدخله الله الجنة، وقد رأى أثر دعوة النبي (ﷺ) في ماله وولده، وكان آخر الصحابة (ﷺ) وفاة، توفي سنة ٩٠هـ/ وقيل ٩١هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٥٣٠) رواه مسلم.

(٥٣١) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٧.

(٥٣٢) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآيتان ٩٩ ـ ١٠٠.

(٥٣٣) المصدر نفسه، «سورة النازعات،» الآيات ٣٧ ـ ٤١.

(٥٣٤) المصدر نفسه، «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧ ـ ٨.

المؤثرة فيه، وهذا يبيّن صعوبة التفسير وضرورة العمق في النظر، وربط عالم الشهادة بعالم الغيب عند محاولة تفسير التاريخ، وعدم الاكتفاء بعامل واحد، أو عدّة عوامل من عالم الشهادة فقط وإنّما ينظر إليه من خلال اشتراك كل تلك العوامل التي من عالم الغيب، والتي من عالم الشهادة، وتحركها وفق إرادة الله ـ عزّ وجلّ ـ ، وصدورها عن فعله ـ سبحانه وتعالى ـ .

إنّ هذه القواعد تكشف عن قصور تلك القواعد التي انطلق منها مالك ـ رحمه الله تعالى ـ في تفسيره للتاريخ، باستثناء القاعدتين الأولى والثانية، إذ إن بقية القواعد تقتصر على الجانبين النفسي والاجتماعي، وينظر من خلالها إلى الدين من ناحية وظيفته الاجتماعية، مغفلاً العوامل الأخرى التي تدخل في تحقيق تلك الوظيفة أو تعطيلها.

فالقاعدة الثالثة عنده يؤخذ عليه في آخرها نظرته إلى الدين باعتباره عاملاً أساساً في تركيب الحضارة، والحضارة ـ في ما يبدو لي ـ هي نتيجة الموقف من الدين بالتطبيق، أو الإخلال به والانحراف عنه، أو إقصائه.

أمّا في **القاعدة الرابعة**، فانطلاقاً من التعريف الذي حددته للحضارة، فإنّها تنبثق مع ظهور الدين الحقّ، ثم تأخذ المنعطف الثاني بظهور الفتنة، الذي يستمرّ مدّة من الزمن يتّسع من خلالها الفارق بين الدين الحقّ والواقع، بحيث ينتهي الوضع بمجتمع الوهن، الذي ينقلب فيه سلم القيم، وتظهر في ظلّه فكرة إقصاء الدين وقيام الحضارة الشيطانية على أساسها، الذي يقلب المجتمع من أساسه، ويضعه باتّجاه الباطل.

فالحضارة الأخرى هي النقيض للحضارة الأولى، وهما امتدادان لدورة واحدة؛ طرفها الأوّل الحضارة الربانية، وطرفها الآخر الحضارة الشيطانية، وبينهما فترة تحول من حضارة إلى أخرى.

أمّا بالنسبة إلى **القاعدة الخامسة**: فإنّ الدين الحقّ هو الذي يمكن أن يحقّق الحضارة الربانية، وأمّا ما عداه من الأديان، فسيكون تحقيقه للحضارة من النمط الآخر لانقطاع اتّصاله بالله ـ عزّ وجلّ ـ ، والدين

الحق، هو الإسلام في صورته النهائية كما جاء به النبي محمد بن عبد الله (ﷺ)، وهو متضمن في مصادره المقدّسة، الكتاب والسُّنة، وتمثله في الواقع الطائفة المنصورة التي أشار إلى وجودها واستمرارها النبي (ﷺ) فعن ثوبان[٥٣٥] (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك»[٥٣٦].

أمّا **القاعدة السادسة**: فجانب النظر إلى الدين هو من ناحية موقف الإنسان نحوه من حيث، تطبيقه، أو الانحراف عنه، أو إقصاؤه، وأثر ذلك في ظهور الدين الحقّ، أمّا الجانب المعاشي فمنظور إليه في إطار الموقف الذي يقفه الإنسان من الدين الحق.

أمّا **القاعدة السابعة**: فالتاريخ البشري هو مداولة بين الحق والباطل، يتجّه من خلالها التاريخ لظهور الدين الحقّ على الأديان كلها؛ فالمجتمع البشري ابتدأ بالتوحيد، والانحراف والشرك طارئان بسبب الافتراق عن الوحي: ﴿**كان الناس أمّة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم**﴾[٥٣٧]، وقد تتابع الأنبياء والمرسلون لبيان الحقّ، ورد الناس إلى الصراط المستقيم: ﴿**ولقد بعثنا في كلِ أمّة رسولاً أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[٥٣٨] ﴿**وإن من أمّة إلّا خلا فيها نذير**﴾[٥٣٩] إلى أن ختمت النبوة والرسالة بمحمد (ﷺ) الذي أرسل إلى الإنسانية كافة بالدين الحق.

---

(٥٣٥) مولى رسول الله (ﷺ)، صحابي مشهور، اشتراه النبي (ﷺ) ثم أعتقه، فخدم النبي (ﷺ) إلى أن توفي، ثم نزل الشام بعد وفاة النبي (ﷺ)، وتوفي بها سنة ٥٤هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ١، ص ٢٢٠٤.

(٥٣٦) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة، وأحمد بن حنبل.

(٥٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢١٣.

(٥٣٨) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٢٦.

(٥٣٩) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٢٢٤.

وكذلك بالنسبة إلى **القاعدة الثامنة**: فالتاريخ الإنساني يسير باتجاه ظهور الدين الحق على الأديان كلها، وكلما بعدت البشرية عن الهدف أرسل الله الرسل لإعادة الناس إلى الحق، وختم الرسالات بالرسالة الأخيرة الخاتمة، وشمولها للعالمين يجلي عالمية الدين الحق، وظهوره على الأديان كلها ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾، وقد تحققت الحضارة الربانية في عهد النبوة والخلافة الراشدة، وستتحقق مستقبلاً على مستوى العالم أجمع كما ورد الخبر بذلك عن المصطفى (ﷺ) في حديث عائشة (رضي الله عنها) حينما سألته عن تحقيق قول الله ـ عزّ وجلّ ـ ﴿**هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون**﴾.

أما بالنسبة إلى **القاعدة التاسعة**: فإنّ ظهور الدين الحق على المستوى العالمي سيعقبه عودة الباطل، وارتفاع الحق بحيث يسود الجهل وتتم نهاية العالم بقيام الساعة، كما ورد ذلك في حديث عائشة (رضي الله عنها).

أمّا بالنسبة إلى **القاعدة العاشرة**: فإنّ تفسير التاريخ إنّما يتم من ناحية ظهور الحق وكمونه، فالحضارة هي ثمرة موقف الإنسان من الوحي، والمجتمعات يفسر وضعها في ضوء قيامها بالوظيفة الأساس التي يجليها موقفها من الوحي، باعتبار، موقفها سيكون في أحد أوضاع ثلاثة؛ التطبيق الحقّ، والتطبيق المنحرف، وإقصاء التطبيق[٥٤٠].

وقد وردت الإشارة إلى ذلك في بعض الأحاديث النبوية، التي تبيِّن مسيرة المجتمع الإسلامي في التاريخ، ويمكن بناءً على ذلك تفسير وضع المجتمعات بناءً على وضع المجتمع الإسلامي، باعتباره نموذجاً للمجتمعات الدينية السابقة ولا يشذ عنها من ناحية موقفه من الوحي باعتباره منهاج الحياة من ناحيتي المعاد والمعاش، فقد ثبت عنه (ﷺ) ذلك. فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: «لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها شبراً بشبر، وذراعاً بذراع» فقيل يا رسول الله كفارس والروم؟ فقال: «ومن الناس إلَّا أولئك»[٥٤١]، وفي حديث

---

(٥٤٠) تقدم بيان ذلك عند الحديث عن تعريف الحضارة.

(٥٤١) رواه البخاري وأحمد بن حنبل.

آخر عن أبي سعيد الخدري[٥٤٢] (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذارع حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم» قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: (فمن)[٥٤٣].

إنّ هذين الحديثين يوضحان عدّة أمور:

الأوّل: خضوع الأمم لسنن إلهية في أمور معادها ومعاشها.

الثاني: أنّ المجتمعات الربانية ليست على وتيرة واحدة في سيرها التاريخي وإنّما يدخلها الداء والتغير خلال الزمن.

الثالث: إنّ الأمّة الإسلامية ستمرّ بما مرت به الأمم السابقة، فهي بذلك نموذج للأمم السابقة يمكن أن يفسر التاريخ في ضوء مسيرتها.

وفي حديث آخر وضح النبي (صلى الله عليه وسلم) المراحل التي سوف تمر بها الأمّة الإسلامية في تاريخها، فعن حذيفة بن اليمان[٥٤٤] (رضي الله عنهما) قال: كان الناس يسألون رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الخير، وكنت أسأله عن الشرّ مخافة أن يدركني فقلت: يا رسول الله إنّا كنّا في جاهلية وشرّ، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: (نعم). قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: (نعم، وفيه دخن). قلت: وما دخنه؟ قال: (قوم يهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر). قلت: فهل بعد ذلك من شرّ؟ قال: (نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها). قلت يا رسول الله صفهم لنا، قال: (هم من جلدتنا ويتكلّمون بألسنتنا). قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك، قال: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم). قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «فاعتزل تلك

---

(٥٤٢) سعد بن مالك بن سنان خزرجي أنصاري، مشهور بكنيته، غزا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الغزوات التي بعد أُحد، من المكثرين في الرواية عن النبي (صلى الله عليه وسلم) اشتهر بالحفظ والفقه، توفي سنة ٧٤هـ وقيل غير ذلك. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٣٥.

(٥٤٣) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة وأحمد بن حنبل في **مسنده**.

(٥٤٤) حذيفة بن اليمان العبسي، من كبار الصحابة، أسلم هو ووالده، ومنعهما المشركون من حضور معركة بدر مع النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهو صاحب السر، حيث علمه النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال (رضي الله عنه): لقد حدثني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما كان وما يكون حتى تقوم الساعة توفي سنة ٣٦هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[٥٤٥].

وقدر ورد للحديث روايات أخرى[٥٤٦]، تزيده تفسيراً وإيضاحاً وهي بمجموعها تبيّن أنّ المجتمع الإسلامي سيمرّ بمراحل ثلاث، وهو في هذا نموذج للمجتمعات السابقة، انطلاقاً من الحديثين السابقين:

المرحلة الأولى: المشار إليها بأنّها مرحلة خير من دون وصف يقيّد الخير، وتلك المرحلة هي مرحلة ظهور الحق وكمون الباطل، ويتجلّى فيها التطبيق الحق للدين بحيث يعاش خلالها ويتجسد في عالم الواقع من قبل القمة والقاعدة، وهذه المرحلة تتطابق مع عهد النبوة والخلافة الراشدة، وفيها تبدأ معالم المرحلة الثانية في الظهور، حيث يحدث الشرّ الذي أشار إليه النبي (ﷺ) وقد فسر في بعض الروايات الأخرى بأنّه: (فتنة واختلاف)[٥٤٧]، وقد بيّن النبي (ﷺ) أنّ القضاء على هذه الفتنة سيكون (بالسيف)[٥٤٨]، أي أنّ مشكلة الافتراق الأوّل ستحل بالقوة ليدخل المجتمع مرحلته الثانية.

المرحلة الثانية: وهي المشار إليها بأنّها مرحلة خير فيه دخن، وتلك هي مرحلة الإخلال بتطبيق الدين، أو مرحلة التباس الحق بالباطل، وقد فسّر النبي (ﷺ) الدخن بأنّه: «قوم يهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر»[٥٤٩]، وفي رواية أخرى: «لا ترجع قلوب أقوام إلى ما كانت عليه»[٥٥٠]، وهذا يبيّن أنّ الإخلال في التطبيق هو من قبل القمة والقاعدة على السواء، وهذا الإخلال في التطبيق يتّسع عبر التاريخ، كما هو مبين

---

(٥٤٥) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وأحمد بن حنبل والحاكم في **المستدرك**، وأبو نعيم في الحلية وأبو داود الطيالسي.

(٥٤٦) انظر: حمود بن عبد الله التويجري، **إتحاف الجماعة في ما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة** (الرياض: مطابع الرياض، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م)، ص ٥٤ و٥٩، حيث أورد الروايات التي روى بها هذا الحديث.

(٥٤٧) وردت في رواية الحاكم في **المستدرك**.

(٥٤٨) وردت في رواية الحاكم في **المستدرك**، وأبي داود السجستاني.

(٥٤٩) وردت في رواية البخاري.

(٥٥٠) وردت في رواية أحمد، وأبي داود الطيالسي، وأبي نعيم في **الحلية**.

في حديث آخر عن عمران بن حصين[٥٥١] (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله (ﷺ): «خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ـ قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة ـ ثم إنّ بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن»[٥٥٢]، فهذا الحديث يبيّن اختلاف مسيرة الأمّة، حيث تبدأ الخيرية في القلّة، والشرّ في الكثرة، إلى أن تغلب عليه صفات مجتمع الوهن، وتظهر أزمة المجتمع على أشدها بوصوله إلى قمة الانحراف، الذي يعقبه إقصاء الدين ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ وهذا الإخلال يرجع إلى الاختلاف في الدين، وطرق تفسيره ودخول الهوى في التفسير، فتتناول كل فرقة الدين من وجهة معينة وتعيش وفق تفسيرها للدين، لا وفقاً للدين نفسه، كما هي طبيعة المرحلة الأولى وهذا الافتراق يبدأ بفرق قليلة معدودة، ثم ما يلبث أن يتّسع، وتكثر الفرق مع الزمن، بحيث تنفصل الأمّة في غالبها عن الوحي، وتتّسع الهوة بينه وبين الواقع وقد أشار النبي (ﷺ) إلى عمق التفرق في الأمّة في الحديث الذي رواه عوف بن مالك[٥٥٣]، قال: قال رسول الله (ﷺ): «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقةً فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقةً فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمّتي على ثلاث وسبعين فرقةً، واحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار»، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: (الجماعة)[٥٥٤]. فهذا التفرق هو انحراف عن الدين، كما ورد في القرآن الكريم: **﴿إنّ الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء إنّما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾**[٥٥٥].

---

(٥٥١) عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي، أسلم عام خيبر، وغزا عدة غزوات مع النبي (ﷺ)، وكان صاحب راية خزاعة يوم فتح مكة، تحول إلى البصرة من مسكن قومه، وسكن بها إلى أن مات سنة ٥٢هـ وقيل ٥٣هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٣، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٥٥٢) رواه البخاري والترمذي وابن ماجة وأحمد.

(٥٥٣) عوف بن مالك بن أبي عوف الأشجعي، أسلم عام خيبر، سكن الشام، توفي سنة ٧٣هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٣، ص ٤٣.

(٥٥٤) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة وأحمد بن حنبل.

(٥٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٩.

إنّ بلوغ هذه الحالة مؤذن بدخول المجتمع إلى المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: هي إقصاء الوحي في الحياة، وهي المشار إليها بأنّها شرّ تعقب مرحلة الخير الذي فيه دخن، وفيها يظهر دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، وهم من أبناء جلدتنا، ويتكلّمون بألستنا. فهي مرحلة ظهور الباطل وكمون الحق، ويظهر فيها إقصاء الدين من القمة والقاعدة، من القمة بإقصائه قصداً، ومن القاعدة بمخالفته في السلوك والتطبيق، وبالتبعية للقمة.

إنّ هذه المراحل تكشف عن أنّ التاريخ جولات بين الحق والباطل، يسود فيها الحق في مرحلة، ويسود فيها الباطل في مرحلة أخرى، ولكن المرحلتين كلتاهما ستؤدِّيان في النهاية إلى ظهور الحق: ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[٥٥٦].

إنّ عالمية الدين الحق قد تأكّدت بظهوره على يدي النبي (ﷺ) وستتأكّد في الواقع على المستوى العالمي، بعد ظهور الباطل الآن على المستوى العالمي، كما أخبر بذلك المصطفى (ﷺ) في حديث عائشة (رضي الله عنها) المتقدم، والذي تؤكّده السنن الإلهية في التاريخ ـ كما مرّ بيانه ـ، وسيعقب ظهور الحق على المستوى العالمي عودة الباطل، ثم نهاية العالم بيوم القيامة، بحسب ما يرشد إليه القرآن الكريم.

إنّ تفسير التاريخ ـ كما سبق ـ يأخذ في اعتباره جميع العوامل التي تؤثر في صياغة الحدث التاريخي: الراجعة منها إلى عالم الغيب، أو إلى عالم الشهادة بحيث يكون التأمّل للتاريخ منطلقاً من كونه آية لله ـ عزّ وجلّ ـ ، كما هو مقتضى المنهج الإسلامي.

---

(٥٥٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٠.

الفصل الخامس

المجتمع الإسلامي المعاصر

المبحث الأوّل

المجتمع الإسلامي قبل النهضة وأثر العالم الغربي

القسم الأوّل: المجتمع الإسلامي قبل النهضة

يتناول مالك مشكلات المجتمع الإسلامي المعاصر بالتحليل والتركيب في ضوء نظريته عن الحضارة والثقافة، من أجل ذلك يربط بين هذا المجتمع ومجتمع الحضارة الإسلامية السابق في مرحلته الثالثة (الأفول)، باعتبار المجتمع الإسلامي المعاصر امتداداً لمجتمع ما بعد الموحدين، ويكشف من خلال ذلك الربط المعائب التي وقع فيها العالم الإسلامي، وحدّت من تقدّمه منذ محاولته تحقيق نهضته، والمعوقات التي حالت دون استفادته من اتصاله بالغرب، ويرجعها إلى ما يدين به المجتمع الحاضر لذلك المجتمع السابق.

من أجل ذلك فدراسة النهضة في العالم الإسلامي في إنتاج مالك لا يمكن أن تكون شاملة ما لم يدرس عصر الانحطاط، فالظاهرتان متصلتان[1]،

(١) انظر: مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٤ و٢٧.

من خلال دراسة ظاهرة الانحطاط تتجلى نظرية مالك في القابلية للاستعمار التي يراها السبب أو التمهيد لوقوع الاستعمار[٢]، وظاهرة الانحطاط في الحضارة الإسلامية ـ كما يراها ـ هي النتيجة الطبيعية للانفصال الذي حدث للحضارة الإسلامية بين الفكر والضمير بعد معركة صفين، حيث أخذت الحضارة الإسلامية منذ ذلك الوقت منعطفاً آخر أدّى بها إلى البعد عن الروح القرآنية، فكانت النهاية توقف إشعاع الروح، وظهور مجتمع ما بعد الحضارة، حين بلغت عوامل التعارض الداخلية قمتها، وانتهت إلى وعدها المحتوم بتمزق عالم واهن، وظهور مجتمع جديد، له معالمه، وخصائصه، واتجاهاته، التي تجلّي مرحلة الانحطاط[٣] وتأفل فيها الثقافة والحضارة، بحيث يظهر في المحيط الاجتماعي أثر ذلك التحول بدخول المجتمع مرحلة ما بعد الحضارة، ويصيب التحوّل في الوقت نفسه الإنسان، الذي يصبح خارج إطار الحضارة[٤].

وتأمل تلك المرحلة يجلو وضع الثقافة فيها، بحيث يمكن إيضاح معالمها الرئيسة، أو سماتها التي تكشف عن الأمراض السارية في ذلك المحيط الاجتماعي، وانعكاساتها السلبية على مجتمع النهضة التي تقعد به عن التحرّك الجاد نحو تحقيق نهضته[٥].

ـ والسمة الأولى: هي تحلّل العلاقات بين أشخاص المجتمع، وأثرها في عوالم الثقافة:

فتحلل شبكة العلاقات الاجتماعية يبرز أثرها في عالم الثقافة بانقطاع العلاقة بين عوالمها الأخرى؛ الأفكار، والأشياء، ويتجلى ذلك في عدم استخدام الوسائل رغم وجودها، أو سوء استخدامها[٦]، «فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكوِّن النوع، وإنّما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج حضارة، إذ هو يدين لها بكل ما

---

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥ و٢٢٧.

(٤) انظر: ص ٤٢٣ ـ ٤٢٥ من هذا الكتاب.

(٥) انظر: مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة** (دمشق: دار الفكر بدمشق، ١٩٧٩)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٦) انظر: مالك بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة عمار؛ بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص ٧٣ و٨٥.

يملك من أفكار وأشياء، وبعبارة أخرى كل من العوالم الاجتماعية الثلاثة يتفق مع الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضارة = إنسان + تراب + وقت.

هذه العلاقة العضوية التاريخية الأساسية تتجلى في كل عنصر من عناصر المجتمع الثلاثة لتؤكّد وحدة تأثيره منفرداً، كما تتجلى في علاقاته بالعنصرين الآخرين لتؤكّد وحدة تأثيرها مجتمعة، وهي تتجلى بصورة خاصة في الإطار الشخصي للفرد، حين تقدّم له بصورة ما جوهر نظام علاقاته الاجتماعية. . . الذي يتيح لمجتمع معين أن يؤدِّي عمله المشترك في التاريخ»[٧]، «فإنّ التاريخ إنّما يبدأ في الواقع قبل أن تتكوّن هذه العوالم وذلك واضح في حالة المجتمع الإسلامي ساعة ميلاده، كما إنّه قد ينتهي ـ أحياناً ـ بينما المجتمع غني بما فيه من أشخاص، وأفكار، وأشياء، كما قد حدث ـ أيضاً ـ للمجتمع الإسلامي إبّان أفوله، أي عندما نجم في تطوّره مركب القابلية للاستعمار، لقد كان المجتمع الإسلامي آنذاك غنياً، ولكن شبكة علاقاته الاجتماعية قد تمزقت»[٨].

إنّ تمزق شبكة العلاقات الاجتماعية هو في حقيقته تمزق لعالم الثقافة، باعتبارها المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، كما إنّها مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية، والمنطق العملي، والصناعة[٩]، ممّا يعود بالإخفاق على الجهود الاجتماعية والفردية، «لأنّ كل علاقة فاسدة بين الأفراد تولّد في ما بينهم عقداً كفيلة بأن تحبط أعمالهم الجماعية، . . . فالعلاقة الفاسدة في عالم الأشخاص لها نتائجها السريعة في عالم الأفكار وفي عالم الأشياء، والسقوط الاجتماعي الذي يصيب عالم الأشخاص يمتدّ لا محالة إلى الأفكار والأشياء في صورة افتقار وفاقة، فهناك أفكار رأت النور في المجتمع الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي كفكرة

---

(٧) مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨١)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

الدورة الدموية[10]، ومع ذلك ظلّت غائبة من عالم الأفكار لأنّ شبكة علاقاته كانت قد تمزقت»[11] وأي مجتمع لا يمكن أن يؤدِّي نشاطه المشترك ما لم توجد فيه شبكة العلاقات التي تؤلّف عناصره المختلفة النفسية الزمنية[12]، ومن أبرز مظاهر ذلك التحلل في النطاق الفكري:

● التجزئة أو الذرية في التفكير: وهي العجز عن إدراك العلاقات بين الظواهر بسبب عدم إدراك قانون هذه العلاقات، أو العجز عن اكتشافه، فالفكر غالباً ما يكون ذرياً في خطواته الأولى، كما كانت الحال في أوروبا قبل ديكارت، وكما صارت إليه الحال بعد عصر ابن خلدون في العالم الإسلامي عندما توقّف كل جهد عقلي، والذرية في التفكير أو تناول المشكلات مجزّأة، ومفصولة عن بعضها بإغفال الروابط بينها هي من نتائج التحلّل التي تسم تفكير إنسان ما بعد الموحدين وطبع محاولاته بصفات تعزّز نقصه، وتشلّ فاعليته، سواء في المجال الفكري أو في المجال النفسي الاجتماعي[13]، ومن آثارها في المجال الفكري:

١ ـ افتقاد الدقة في التفكير[14].

٢ ـ افتقاد العقل التطبيقي، بالفصل بين النظر والتطبيق[15].

٣ ـ افتقاد الحصانة أو الغفلة عن أساليب الصراع الفكري من قبل العدو[16].

---

(١٠) يشير مالك إلى أن العالم الإسلامي لم يفد من بعض الاكتشافات التي تمت على يد بعض العلماء المسلمين في عصر انحطاطه لفقدانه شبكة العلاقات الفكرية، ومثاله اكتشاف الدورة الدموية من قبل أحد علماء الإسلام، فهذا الاكتشاف لم يحقق الفائدة المترتبة عليه لافتقاد المناخ الثقافي.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٣) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٥ ـ ١٦، ٤٧ و٧٦؛ **آفاق جزائرية**، ترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين؛ قدّم له محمود شاكر (الجزائر: مكتبة النهضة، [د. ت.])، ص ٧٥، ومالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٣٤، ٥٣، ٩٦ ـ ٩٧، ١٠١ و١١٦.

(١٤) انظر: مالك بن نبي: **تأملات**، إصدار ندوة مالك بن نبي، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧)، ص ١٥٥، ١٦٢ و١٦٧، و**ميلاد مجتمع**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(١٥) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٦) انظر: مالك بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ص ٨١ و٨٣ ـ ٨٤، و**شروط النهضة**، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٣٠.

أمّا أبرز آثارها في المجال النفسي الاجتماعي فهي:

١ ـ الانفصال بين القول والعمل[١٧].

٢ ـ الإحباط في الجهود[١٨].

٣ ـ الشعور بالنقص[١٩].

٤ ـ الانعزالية[٢٠].

٥ ـ الزهد في معرفة عالم النفوس[٢١].

٦ ـ الانتكاس والخواء[٢٢].

ـ **السمة الثانية**: الجمود، وذلك بسبب الإفلاس الخلقي والاجتماعي، والفلسفي والسياسي[٢٣]، الناجم عن السمة الأولى، ويجلي تلك السمة انعدام الفاعلية لدى الفرد والجماعة، فالوسائل لا تستخدم، وإن استخدمت فعلى غير وجه صحيح، لأنّ العجز في الأفكار ينتج منه في المجال النفسي عجز في المراقبة الذاتية، وفي مراجعة النتائج، فليس ثمّة علاقة بين النشاط والوسائل من ناحية، ونتائجها من ناحية أخرى[٢٤]، بحيث يظهر العجز المطلق عن التقدّم، وتجاوز مراحل جديدة، وعن الابتكار والإبداع والتمثل[٢٥]. ولها مظاهر متعدّدة منها:

١ ـ السلبية[٢٦].

---

(١٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤.

(١٨) انظر: مالك بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(١٩) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٢٩، و**مشكلة الثقافة**، ص ١٣.

(٢٠) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٤١ و٢٤٣.

(٢١) انظر: مالك بن نبي: **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ١٦٩ ـ ١٧٠؛ **تأملات**، ص ١٩٠، و**دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٥٣.

(٢٢) انظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٣٦.

(٢٣) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٣٢.

(٢٤) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٨٥.

(٢٥) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٩.

(٢٦) انظر: بن نبي: **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٢٤، ٢٣٣،

٢ ـ فقدان التوتر والطموح[٢٧].

٣ ـ القعود عن الواجب، والمطالبة بالحقّ[٢٨].

٤ ـ الخنوع والاستسلام للواقع[٢٩].

٥ ـ الركون إلى الماضي والتباهي به[٣٠].

٦ ـ العقم والكساد[٣١].

٧ ـ التبديد في نواحي النشاط[٣٢].

ـ **السمة الثالثة**: الفوضى أو انقلاب سلّم القيم، وتلك السمة تجلو أزمة الثقافة، فوصول المجتمع إلى مرحلة انقلاب القيم بحيث يغدو سير الأمور بشكل عكسي هو الذي يبيّن درجة أزمة الثقافة فيه[٣٣]، وقد أخبر النبي (ﷺ) بظهور ذلك الانعكاس في المجتمع الإسلامي، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (ﷺ): (سيأتي على الناس سنوات خداعات يصدق فيها الكاذب، ويكذب فيها الصادق، يؤتمن فيها الخائن، ويخوّن فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة)، قيل يا رسول الله وما الرويبضة؟ قال: (الرجل التافه يتكلّم في أمر العامة)[٣٤].

ووصول المجتمع إلى تلك المرحلة يسِم ثقافته بعدّة مظاهر من أبرزها:

= ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤٢ و٢٤٧؛ **تأملات**، ص ١٤٢ و١٦٦، و**الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٢٧) انظر: مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨)، ص ٧٥.

(٢٨) انظر: بن نبي: **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، ص ٣٣ ـ ٣٤، و**تأملات**، ص ٨ و٢٦ ـ ٢٧.

(٢٩) انظر: بن نبي: **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٥٧، ٧٨ و٨٤؛ **شروط النهضة**، ص ١٢١، و**مشكلة الثقافة**، ص ٨٩.

(٣٠) انظر: بن نبي: **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٢٣٩ و٢٤٦، و**شروط النهضة**، ص ١٥٧، و**تأملات**، ص ٦١.

(٣١) انظر: بن نبي: **مشكلة الثقافة**، ص ٨٤، و**المسلم في عالم الاقتصاد** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٣٢) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٨٥ و٨٩؛ **تأملات**، ص ١٢٧ و١٣٠، و**الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٢٩ ـ ٣٠ و٦٤ ـ ٦٥.

(٣٣) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ٨٧ و٩١.

(٣٤) رواه ابن ماجه وأحمد.

١ ـ الصبيانية في التفكير[٣٥].

٢ ـ التناقض[٣٦].

٣ ـ العفوية والارتجال[٣٧].

٤ ـ الخيانة والتحريف[٣٨].

٥ ـ المداهنة والانتهازية[٣٩].

٦ ـ فقدان التوازن[٤٠].

٧ ـ الغموض والإبهام[٤١].

٨ ـ الثرثرة والاعتباط[٤٢].

٩ ـ التعفن[٤٣].

ـ **السمة الرابعة**: الوثنية، فالمجتمع في عصر الانحطاط يبدأ في العودة إلى الوثنية، ويجلّي ذلك غياب بُعد الفكرة، فعندما تغيب الفكرة يظهر الصنم[٤٤] ومجتمع (ما بعد الموحدين)[٤٥]، مجتمع ذو بعدين: بُعد

---

(٣٥) انظر: بن نبي: **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٧٩، ٨٤ ـ ٨٥ و٢٣٨؛ **بين الرشاد والتيه**، ص ١٥ و٩١، **وفي مهب المعركة**: **إرهاصات الثورة**، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٦) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٥٧ و١٥٩، **وبين الرشاد والتيه**، ص ١٤.

(٣٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١١٩ و١٢٦ ـ ١٢٧؛ **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٣٥، **وبين الرشاد والتيه**، ص ٣٦.

(٣٨) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٣١، ٤٥، ٦٤ ـ ٦٥، ٩٦ و٩٨، **وميلاد مجتمع**، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٣٩) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٦، ٣٤، ٣٦ و٧٠، **وميلاد مجتمع**، ص ٨٤.

(٤٠) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٤١) انظر: بن نبي، **ميلاد مجتمع**، ص ٨١ ـ ٨٢ و٩٥؛ **مشكلة الثقافة**، ص ٦٦، **والظاهرة القرآنية**، ص ٥٨.

(٤٢) انظر: بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص ١٠٨ و١١٠.

(٤٣) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٧٦ ـ ٧٨ و٨٨.

(٤٤) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٨، يقصد مالك أن غياب عالم الأفكار سيؤدي إلى انحصار المجتمع في عالمين فقط هما: عالم الأشخاص، وعالم الأشياء، ومن ثم فسيكون دوران المجتمع حول الأشخاص، أو حول الأشياء، وذلك نوع من الوثنية يحدث بسبب غياب عالم الأفكار، لذا فهو يقول: عندما تغرب الفكرة يظهر الصنم.

(٤٥) سبق التعريف بالمصطلح.

الشخص وبُعد الشيء، أمّا بُعد الفكرة فهو مفتقد(٤٦)، ويتمثل ذلك في ظهور الجهل، والجهل في حقيقته وثنية، فالله عزّ وجلّ قد سمّى الوثنية جاهلية(٤٧). ومظاهر تلك الوثنية في عالم ما بعد الموحّدين تتجلى في:

١ ـ التشخيص والغلو(٤٨).

٢ ـ الشكلية(٤٩).

٣ ـ التقليد الأعمى(٥٠).

٤ ـ المغالطة(٥١).

٥ ـ المادِّية اللاشعورية(٥٢).

٦ ـ تضخم الذوات وظهور مرض التعالم(٥٣).

٧ ـ الخيال وسيطرة الأوهام(٥٤).

٨ ـ المكابرة وعدم الاعتراف بالخطأ(٥٥).

٩ ـ الشهوانية(٥٦).

تلك هي أهمّ سمات ثقافة ما بعد الموحدين ـ كما يراها مالك بن نبي، وكل سمة تشترك مع السمات الأخرى، بحيث تتداخل الآثار، وقد فصَّلتها من أجل التمييز والإيضاح، وإلَّا فكل واحدة تُعدّ متكاملة مع

---

(٤٦) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٤٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٨.

(٤٨) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٥٨؛ **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥، و**المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ٤٤ و١٠٩.

(٤٩) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٣٦.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨ و٨٤؛ بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، ص ٥٤، ٥٦ و١٦٨، و**تأملات**، ص ٦١ و٧١.

(٥١) انظر: بن نبي: **شروط النهضة**، ص ٢٦، ٤٠، ٤٢ و٤٩، و**تأملات**، ص ١٦٧.

(٥٢) انظر: بن نبي: **تأملات**، ص ١٩٥، و**وجهة العالم الإسلامي**، ص ٦٢.

(٥٣) انظر: بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ص ٤٠، و**مشكلة الثقافة**، ص ٧٢.

(٥٤) انظر: بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ص ٤٠؛ **مشكلة الثقافة**، ص ٨٤، و**وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٠.

(٥٥) انظر: بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ١٠٤.

(٥٦) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٢٦ و٢٨.

الأخرى ومرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً، حيث تطبع في مجموعها ثقافة ما بعد الموحدين، وتؤثر في الجوّ الثقافي حيث يتكوّن تحت تأثيرها إنسان ما بعد الموحدين، الذي يرى مالك أنّه الأساس الجوهري في مشكلة العالم الإسلامي، ولا بدّ لتحقيق النهضة من تغيير ذلك الإنسان من جذوره، وإذا لم تضع النهضة خطتها على هذا الأساس فلن تستطيع النجاح، وسبيل ذلك ـ في رأيه ـ هو حلّ مشكلة الثقافة، بحيث يتهيأ المناخ الثقافي الصالح الذي ينشئ الإنسان القادر، وليس الإنسان المشوّه[٥٧]، «وإذا ظلّ مجتمعنا عاجزاً عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعساً عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقّة، ومناهج العلم الحديثة، فإنّ سعيه إلى توازن جديد لحياته، وتركيب جديد لتاريخه، سيكون باطلاً عديم الجدوى»[٥٨].

وهكذا، فمالك يرى أنّ السبيل إلى تحقيق النهضة، وتصفية الاستعمار، إنّما يتمّ من طريق تصفية القابلية للاستعمار، إذ هي التي تهيئ للاستعمار وتدعوه، ففي الحركة التاريخية لا تبدأ الظاهرة بالاستعمار، بل بالقابلية للاستعمار، ومع ذلك فقد يكون الاستعمار أثراً سعيداً من آثار تلك القابلية؛ لأنّه يقلب حينئذٍ التطوّر الاجتماعي الذي أوجد المخلوق القابل، فهذا المخلوق لا يدرك قابليته للاستعمار إلّا إذا استعمر، وعندئذٍ يجد نفسه مضطراً لأن يتحرّر من صفات أبناء المستعمرات، بأن يصبح غير قابل للاستعمار.

وثمة حالتان ينبغي أن ندرك ما بينهما من فروق، إحداهما حالة بلد مغزوٍّ محتلّ، والأخرى حالة بلد مستعمِر؛ ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان، والتراب، والوقت، وهو يستتبع فرداً غير قابل للاستعمار، أمّا في الحالة الثانية فإنّ جميع الظروف الاجتماعية التي تحيط بالفرد تدلّ على قابليته للاستعمار وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعماراً.

- فروما لم تستعمر اليونان ولكنّها غزتها، وانكلترا التي استعمرت

---

(٥٧) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٥.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

أربعمئة مليون من الهنود، إذ كانت لديهم القابلية، لم تستعمر إيرلندا الخاضعة دونما استسلام، وفي مقابل ذلك نجد اليمن تلك التي لم تفقد استقلالها لحظة لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى فائدة، لأنّها قابلة للاستعمار، أعني عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي، ومع ذلك فإنّ هذا البلد لا يدين باستقلاله إلّا لوجود ملابسات دولية مواتية حفظت استقلاله[٥٩].

«فالاستعمار إذاً ليس هو السبب الأوّل الذي نحمّل عليه عجز الناس وخمول عقولهم في مختلف بلاد الإسلام، ولكي نصدر حكماً صادقاً في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية من أصولها، لا أن نقف أمام حاضرها؛ أي أنّ علينا أن ننظر إليها [بصفتنا علماء اجتماع، لا بصفتنا رجال سياسة]، وسندرك حينئذٍ أنّ الاستعمار يدخل في حياة الشعب [باعتباره عاملاً مناقضاً] يعينه على التغلّب على قابليته له، حتى إنّ هذه القابلية التي يقوم على أساسها الاستعمار تنقلب إلى رفض لذاتها في ضمير المستعمر، فيحاول جهده التخلص منها.

وليس تاريخ العالم الإسلامي منذ أكثر من نصف قرن، سوى النموّ التاريخي لهذا التناقض، الذي أدخله الاستعمار على الأوضاع التي تخلقت في ظلها القابلية واتّسمت بها[٦٠].

ويرى أحد الكتاب أنّ نظرية مالك في القابلية للاستعمار قد كانت سبباً رئيساً في تعطيل مفعول أفكاره، وإمكانية الإفادة منها في عملية النهضة بسبب استغلال أعدائه لها ضدّه عندما جعلوها نوعاً من التبرير للاستعمار[٦١].

إنّ النظرة الموضوعية لتلك النظرية تدلّ على انتفاء ذلك الاتهام الموجّه لمالك، فهو حينما يقول: إنّ علينا أن ننظر إلى الاستعمار بصفتنا رجال اجتماع لا بصفتنا رجال سياسة، إنّما يريد بذلك النظر إلى

---

(٥٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٦١) انظر: محمد الميلي، «الجزائر والمسألة الثقافية: صراعات البحث عن الذات الثقافية،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٦ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢)، ص ٥٥.

الاستعمار باعتباره فعلاً معيّناً تجاه ظاهرة اجتماعية تجابهه برَدّ فعل، فالاستعمار هو تحدّ للقابلية للاستعمار، يتحول بتأثيره المجتمع من صفته القديمة إلى صفة جديدة تخلع عنه تلك الصفة القديمة من طريق الإجابة عن ذلك التحدِّي.

القسم الثاني: أثر العالم الغربي

تناول القسم السابق بيان رؤية مالك لواقع المجتمع الإسلامي في الوقت الذي اتّصل به العالم الغربي اتّصال استعمار، وفي هذا القسم بيان لرؤيته أثر ذلك العالم على المجتمع الإسلامي، وللحديث عن أثر عالم الغرب في مجتمع ما بعد الموحدين، لا بدّ من تجلية حقيقته وواقعه من ناحية التركيب والتطوّر؛ فهذا العالم يتّسم من ناحية تركيبه بتكوين معيَّن اشتركت في إيجاده عناصر ثلاثة:

الأوّل: النزعة النفعية المادِّية؛ فهو مجتمع تغلغل فيه النزوع إلى المنفعة بشكل واضح نظراً إلى ارتباطه بالأرض، وقد ازدادت تلك النزعة عبر التاريخ رسوخاً وقوّة وكان لها في ما بعد أكبر الأثر في الاستعمار، واستغلال الشعوب.

الثاني: الدين النصراني؛ حيث كان له ولا شكّ أثر في تركيب حضارة المجتمع الغربي، وإذا كان هذا الأثر قد انتزعه من الفوضى والهمجية البدائية بما وجّه إليه من روح أخلاقية، فقد كان للعنصر الأوّل ـ من ناحية أخرى ـ أثر في جعل تلك الأخلاق ذات بُعد نفعي، ويتجلّى ذلك في استعمار الشعوب الإنسانية واستعبادها.

الثالث: ما هيّأته له فلسفة ديكارت، من مناخ عقلي، أتاح الفرصة أمامه لتنظيم ضروب نشاطه الأساسية تنظيماً علمياً، كيما تدفعه دفعاً مثمراً إلى الازدهار الصناعي الذي نتج منه تطوّره[٦٢].

وحدث الانفصال بين العلم والضمير في العالم الغربي، وأصاب حضارته ما أصاب غيرها من قبل، وأسلمها هذا في النهاية إلى الفوضى

---

(٦٢) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٣٤ ـ ٣٥.

نتيجة الانقسامات التي تعرّضت لها من جرّاء ذلك الانفصال بين العلم والضمير؛ وقد حدث الانفصال الأوّل في المجال الأخلاقي بسبب حركة الإصلاح، ثمّ تلته انشقاقات تدلّ على تخلّف الضمير النصراني عن مواجهة الفجوة التي تفصله عن نزعته العقلية الناتجة من التطور العلمي.

أمّا الانفصال الثاني فقد حدث في المجال السياسي بقيام الثورة الفرنسية التي حطّمت التوازن الاجتماعي التقليدي، لتحلّ مبادؤها في المساواة محل المبادئ السابقة، ولكنّها لم تستطع المحافظة على التوازن، فاستمرت الانشقاقات في ذلك المجتمع، حتى ظهر الانفصال الأخير في المجتمع الغربي بين الطبقة البرجوازية والبروليتاريا، بحيث أصبح هذا المجتمع منشقّاً في النهاية إلى معسكرين؛ معسكر الطبقة العاملة الحاملة لواء المادِّية الجدلية، ومعسكر البرجوازية الحاملة للواء المادِّية العملية، بحيث أصبح التعارض قائماً، ليس في المجال الفلسفي فقط، وإنّما في المجال السياسي(٦٣).

هذه فترة من تاريخ أوروبا، وقد أصابها الانفصال في أوضاعها الأخلاقية والسياسية، والاجتماعية، وهي الفترة المعاصِرة لجبروت العصر الاستعماري ولبوادر النهضة الإسلامية الأولى، وبهذه الدفعة المادِّية المزدوجة؛ دفعة البرجوازية، ودفعة البروليتاريا، تجلّت أوروبا للوعي الإسلامي، فأدرك نفوذها في تطوّره الفكري، والسياسي؛ فهو لم يكتشف في أوروبا هذه حضارة، بل اكتشف فوضى كانت تتعاظم داخلها الانفصالات طبقاً لعاملين كان لهما في هذا الشأن وزن كبير هما:

سرعة النمو العلمي، والتوسع الاستعماري(٦٤)، فهذان العاملان هما الحاكمان لتطوّر أوروبا، وتعاظم الفوضى فيها، فكلّما تقدّمت في المجال العلمي، زادت الشقة بين العلم والضمير لديها، بحيث تصبح أكثر تخلفاً من ناحية الضمير، فهي قد حقّقت وحدة العالم من الناحية المادِّية بسبب التقدّم العلمي، ولكنها مدفوعة بمنطق القوة والرغبة في استعباد الإنسانية واستغلالها إلى التناقض مع ما حقّقته من ناحية تقدّمها العلمي، فهي

---

(٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢ و١١٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١١٦.

بضميرها المتخلّف تحاول إعادة العالم إلى وضعه في القرن التاسع عشر(٦٥).

لقد غرقت أوروبا في حمأة المادِّية، وأصبح كل شيء فيها خاضعاً للكمّ والوزن والنسبية، فقضت بذلك على الجانب الأخلاقي، والإنساني، بدافع العاملين السابقين(٦٦). وقد كان لهذا الوضع أثر في المجتمع الإسلامي، حينما اتّصلت أوروبا بذلك المجتمع، وقد حدث الاتّصال بينهما في العصر الحديث من ناحيتين:

الأولى: بواسطة الاستعمار.

الثانية: بواسطة أبناء المجتمع الإسلامي الذين تلقّوا التعليم في المدارس الأوروبية. وهذه الناحية الثانية سيأتي الحديث عنها - إن شاء الله تعالى - في المبحث الثاني عند بيان رؤية مالك للحركة الحديثة وآثارها في المجتمع الإسلامي ونهضته.

أمّا الناحية الأولى: فأوروبا قد استهدفت المجتمع الإسلامي في توسعها الاستعماري، بدافع الصليبية من ناحية، والنفعية من ناحية أخرى، ويقوِّم مالك الاستعمار من الناحية الاجتماعية، طبقاً لنظريته في القابلية للاستعمار، والاستعمار، التي سبق أن أشرت إليها في نهاية القسم الأوّل من هذا المبحث، وانطلاقاً من تلك الرؤية فإنّه ينظر إلى آثار الاستعمار الإيجابية والسلبية(٦٧)، وينتقد أولئك الذين لا يرون الغرب إلَّا من زاوية واحدة، حيث يقول: «إنّ أوروبا لم تحكم العالم فحسب بل إنّها قد غيّرته أيضاً، فالعالم الراهن قد وجد تحت وطأة عصاها السحرية، أو تحت وطأة سوطها اللعين، والحق أنّ هذا هو الشكل المزدوج الذي يكوِّن جملة الدور التاريخي الذي قامت به أوروبا منذ قرنين من الزمان، فلو أنّنا لم نتحدّث إلَّا عن عصاها السحرية كما يفعل الاستعمار، فلسنا نستخدم سوى شهادة زور في التاريخ، ولكنّا أيضاً نقدّم شهادة أخرى مزوّرة لو أنّنا اقتصرنا منهجياً على التحدث عن سوطها.

فأوربا لم ترد تمدين العالم، هذا حق. ولكنّها وضعته على طريق

---

(٦٥) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٣٦ و٤٠.

(٦٦) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١١٧ و١٢١.

(٦٧) انظر: المصدر نفسه، ٤١ - ٤٢ و٨٤ - ٨٥.

الحضارة حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادِّية، ليتبع هذا الطريق، وحين أمدّته بإرادة للسير فيه»(٦٨).

هكذا يرى مالك أنّ الاستعمار رغم ما حمل من دمار، فهو من ناحية أخرى وعلى غير قصد منه قد حمل خيراً لتلك الشعوب المستعمَرة حين استفزّها باستعماره لها، فنفضت الغبار عن نفسها، وتكوّن لديها ـ بباعث ردّ الفعل ـ وعي ذاتي. وعلى هذا، «فهناك إذاً جانب إيجابي للاستعمار حين يحرّر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود، على الرغم من أنّه يعتبر من جانب آخر عاملاً سلبياً، حين يتّجه إلى تحطيم هذه الطاقات، بتطبيقه قانون (المعامل الاستعماري)، ولدينا في هذا الصدد واقع ذو دلالة؛ فإنّ التاريخ لم يسجلّ مطلقاً استمرار الواقع الاستعماري، إذ إن قوى الإنسان الجوهرية تتغلّب أخيراً على جميع ضروب التناقض.

وليس معنى هذا أنّ المستعمر يفد إلى المستعمرات ليحرّكها، وإنّما يجيء ليشلّها، كما يشلّ العنكبوت ضحية وقعت في شباكه، ولكنّه في نهاية الأمر يغيّر ظروف حياة المستعمر من جذورها، فيساعده بذلك على تغيير نفسه»(٦٩).

في ضوء تلك الرؤية يقوّم مالك دور الأوروبي المستعمر في العالم فيرى «أنّ الأوروبي قد قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلّم إلى مجده، فإنّه قد أنقذ العالم الإسلامي... [حينما] منح نشاط الأوروبي إنسان ما بعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضياً بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطّل بها هادىء البال حالماً.

فإنسان أوروبا قام ـ دونما قصد ـ بدور [المفجِّر] الذي نسف معسكر الصمت، والتأمّل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين، وبرهمي الهند، بهزّة انتفض بعدها مستيقظاً، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه، وأمام ضرورتين ملحّتين؛ فهو ملزَم ـ

---

(٦٨) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٤٩.

(٦٩) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٨٥ ـ ٨٦.

على الرغم من تأخّره وانحطاطه ـ بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلّبه الإسلام لجميع معتنقيه. . .، وهو ملزَمٌ أيضاً بأن يضمن لنفسه الحدّ الأدنى من الحياة، في مجتمع قاسٍ، لا يعول البتة صعلوكاً يعيش على الغارة، أو متزهداً يعيش على صدقات الناس، أو ولداً محظوظاً يعيش على موارد أسرته، فقد زالت من الوجود كل [إمكانات] التبطل من ذلك الحين.

لقد وجد المسلم أنّ عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتّفق وشرائط الحياة الجديدة في المجالين: الخلقي، والاجتماعي(٧٠).

وهكذا فمالك يرى أنّ للاستعمار أثراً إيجابياً ـ غير مباشر ـ من الناحية المادِّية وكذلك من الناحية الروحية، ويلحظ هذا الأخير بالذات في حركات الإصلاح التي قامت في العالم الإسلامي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي فيقول: «لقد سببت حرِّية أوروبا جروحاً شنيعة للإنسانية، وأحدثت قروحاً رهيبة في بدنها، ولكنّها في [الوقت نفسه] قد فتحت ثغرات في المجتمعات التي انسحبت من التاريخ، أو التي لم تدخله بعد، ومن هذه الثغرات جاءت نسمة جديدة، نسمة باعثة تُحيي أشكالاً بَليت، وتحرّك حياة تجمّدت، وكلما أردنا تحليل الأسباب التاريخية لهذه النهضات التي جدّدت العالم المستعمِر خلال نصف القرن الماضي فإنّنا نجد تأثير أوروبا، فجميع النهضات التي رأت النور في ضمير الشعوب المستعمرة قد تغذّت في هذا الضمير نفسه بالغرين(٧١) الذي أودعته فيه الموجة الاستعمارية»(٧٢).

ويطبّق رؤيته تلك على حركة الإصلاح في الشمال الأفريقي، فهو

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٧١) الغرين: الطين الذي يحمله السيل فيبقى على وجه الأرض رطباً أو يابساً. انظر: أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسسة الحلبي، [د. ت.])، مادة (غرين)، وإسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، مادة (دين). ومالك هنا يشبه الموجة الاستعمارية بالسيل الذي قد يحمل التخريب ولكنه قد يحمل معه أيضاً شيئاً نافعاً. وهذا انطلاقاً من رؤيته للاستعمار باعتباره حدثاً له جوانب سلبية، وأخرى إيجابية.

(٧٢) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٢٥٣.

يرى أنّ الحركة من الناحية التاريخية هي امتداد لحركة الدعوة الإسلامية السلفية في ذلك الجزء، فهي ترجع إلى حركة الموحدين، ولكن ثمة جانب نفسي أخلاقي يتمثّل في البواعث الجديدة التي طرأت على ذلك الجزء فحرّكت الدعوة السلفية من جديد، وهذا الجانب يتمثّل في الاستعمار، الذي أوجد ردّ الفعل لدى الإصلاح لمواجهته، وبهذا يفسّر مالك ذلك الفارق في التاريخ الذي توقّفت خلاله الحركة السلفية في الشمال الأفريقي منذ ما بعد الموحّدين، فيقول: «الصراع التاريخي الأخير ضدّ المنكر في أفريقيا الشمالية تحت راية حركة الإصلاح، يرجع تاريخه إلى القرن الثاني عشر، أي إلى حركة الموحّدين، فلعلّ انطلاق الوعي الإسلامي قد توقّف منذ ذلك الحين لكي يستأنف نشاطه تحت راية الإصلاح الحالي، في شكل النشاط المضاد للاستعمار.

فيجب أن نكتب تاريخين ١١٢٥هـ ـ ١٩٢٥م، التاريخ الذي بدأ فيه ابن تومرت(٧٣) تبليغ دعوته في مراكش، والتاريخ الذي شرع فيه ابن باديس في قسنطينة.

ولنتساءل عن سبب صمت الوعي الإسلامي وعدم اكتراثه في ما بين هذين التاريخين. أعني خلال ثمانية قرون؟ ولكن هذا السؤال يؤدِّي بنا بعيداً قطعاً، إذ ينبغي ألّا نتساءل: لماذا استمرّ صمت الضمير الإسلامي دهراً طويلاً؟ بل يكفينا أن نتساءل: كيف ولماذا انقطع هذا الصمت منذ خمسة وعشرين عاماً؟.

إنّ المشكلة لم تعد ذات طابع تاريخي، بل نفسي وأخلاقي، فالوعي الذي بدأ يتكلّم بتأثير ابن باديس في أفريقيا الشمالية، كان غنياً بتجربة حاسمة قطعاً، ولكنّه كان ـ أيضاً ـ غنياً بذاتية جديدة، فالحقيقة النفسية تكمِّل هنا الحقيقة التاريخية التي ربّما تبقى دون ذلك جزئياً في الظلام، أو تظلّ غير مفهومة، وعلى ذلك فالنفسية المسلمة الجديدة لا يمكن أن

---

(٧٣) هو محمد بن عبد الله بن تومرت العمودي، بربري، تلقب بالمهدي، واضع أسس الدولة الموحّدية في المغرب، ولد سنة ٤٨٥ هـ/ ١٠٩٢م، وتوفي سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م. انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ٨ ج، ط ٣ (بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.])، ج ٧، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

تتّضح في ذاتها إلّا إذا اعتبرنا الثروات الذاتية التي استمدّها وعيها من غرين الحضارة الغربية[٧٤].

وقد فهم أحد الكتّاب هذا النص فهماً خاطئاً، فظن أن مالكاً يقصد أنّ ابن باديس يدين بتكوينه للحضارة الغربية، وذهب يدافع عن هذه القضية[٧٥]، ولكن الذي يبدو من النص السابق أنّ مالكاً يقصد أنّ الوعي الإسلامي الذي تحرّك بتأثير ابن باديس، كان غنياً بتجربة أخرى، دفعته للحركة والنشاط.

تلك هي الناحية الإيجابية للاستعمار في نظر مالك.

أمّا الناحية الأخرى السلبية: وهي الأثر المباشر للاستعمار الذي يجلي الوجه الشرس للاستعمار، والآثار السيئة المترتّبة على دخوله، فتتجلى في صورتين بالنسبة إلى الفرد والمجتمع:

- صورة محسة: وتتمثل في تحطيم طاقات الأفراد، وطمس قيمهم ومواهيهم، وإذابة مقوّمات المجتمع والإخلال به من جميع نواحيه، وتتجلى هذه الناحية كلما كان الاستعمار استبدادياً.

- صورة خفية: وتتمثل في الصراع الفكري الذي يهدف إلى كفّ العالم الإسلامي عن التطور بواسطة طمس الأفكار وتحطيمها.

وهذان الجانبان ليسا منفصلين، فهما يتداخلان، ويختلطان، والحديث عن كل واحد منهما على حدة إنّما هو من أجل التميز والإيضاح[٧٦].

إنّ الاستعمار من الناحية التاريخية، نكسة في التاريخ الإنساني، فأصوله تعود إلى روما، حيث وضعت المدنية الرومانية طابعها الاستعماري في سجل التاريخ بما يحمل هذا المصطلح من مدلول مادّي منحطّ، وتفرقة للشعوب من أجل تحقيق السيادة عليهم[٧٧].

---

(٧٤) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٢٥٤.

(٧٥) انظر: غازي التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**، ط ٣ (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧)، ص ٦٩.

(٧٦) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٩٩.

(٧٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٤٨.

إنّ مدنية أوروبا قد استفادت من الحضارة الإسلامية من الناحية العلمية، ولكنّها تخطتها إلى الحضارة الرومانية حيث أخذت روحها الاستعمارية، وهكذا فقد رجعت الحضارة الأوروبية بالإنسانية ألف عام قبل الحضارة الإسلامية[78] بواسطة الاستعمار الذي يُعَدّ أفظع تخريب أصاب التاريخ[79] بروحه ومنطلقاته، فإذا كانت روحه تعود إلى المصادر الرومانية، فإنّ هذه الروح تؤكّد انطلاقه من العنصرية واحتقار الإنسانية[80]، ويتجلّى ذلك في السلب والنهب واللصوصية والإفساد والتخريب التي تشكّل سياسته[81]، فقد «سيطرت على الحياة الدولية... (إرادة القوّة) التي لا تفارق حضارة القرن العشرين، فهي قانون للنفسية الغربية، قانون يسجل التأخر الخلقي لإنسان الغرب، حتى كأنّه يعيش في القرن التاسع عشر. وأحياناً يبدو وكأنّه يجر الخطى في القرون الوسطى، عندما يستمدّ غذاءه الروحي من محاكم التفتيش، ومن سيرة فرسان الاستعمار، بينما أصبحت عبقريته الصناعية نفسها ترفض أطماعه وادّعاءاته عن غزو العالم، كأنّما خلقه الله ليغذّي به ترفه فحسب»[82].

بهذا المنطق الاستعماري، «اكتشف العالم مع الاستعمار كل أنواع السيطرة من جانب القوي على الضعيف، فهو يقيّد حرِّية تصرّفاته بقيود عسكرية واقتصادية، ويحاول أحياناً إحكام شبكتها حتى من الجانب الروحي ببعثات تبشيرية لا همّ لها إلّا تدعيم السيطرة بوسائل تخفى على الأبصار»[83]، ومع هذا فهو يزعم أنّه إنّما يستعمر البلدان بقصد تحضيرها، ولكنّ الواقع يكشف هذا الزيف بمعاكسة أعمال الاستعمار لكل اتجاه يؤدِّي إلى الحضارة[84]، فهو لا يريد للشعوب أن تبلغ

---

(٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣ و١٤٩.

(٧٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٨٠) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٣٦ و٥٧.

(٨١) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٠٣.

(٨٢) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٣٥.

(٨٣) بن نبي، **المسلم في عالم الاقتصاد**، ص ١٠١.

(٨٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨ و١١٩.

رشدها، لتظلّ تحت وصايته في إدارة شؤونها، ومصالحها الخاصة[٨٥]، ويتجلى ذلك في معاملته لمن هم تحت وصايته؛ فهو لا يسلب الرجل المستعمر حرِّيته أو ثروته المادِّية فحسب، بل إنّه يلطِّخ شرفه، ويشوّه سمعته من جميع الوجوه[٨٦]، فهو يسحق بصورة منهجية كل فكرة، وكل جهد عقلي، أو محاولة للبعث الأخلاقي، أو الاقتصادي، أي كل ما من شأنه أن يتيح لحياة أبناء المستعمرات مخرجاً أيّاً كان، فيحطّ من قيمة الخاضعين لقانونه بطريقة فنية، بيد أنّ تلك الطريقة لا تؤثر في قيمة الفرد الأساسية، إذ إن هذه القيمة لا تخضع لحكمه[٨٧]، فالاستعمار إنّما يمارس عمله بصورة حقيقية، حينما يكف النشاط كفّاً فعلياً بمنعه، أو وضع العقبات في طريقه[٨٨].

ويتّضح ذلك في تخطيط الاستعمار بالنسبة إلى الفرد على أساس الحدّ من عبقريته وسلبه قيمة جهوده، بواسطة التأثير عليه في جميع أطوار حياته[٨٩]، من ناحية مصيره، ومن ناحية ضميره[٩٠]؛ فهو يؤثر فيه في مرحلة طفولته، حين يحرمه من الوسائل التي تيسِّر بناءه الجسمي والنفسي، والعقلي، حيث لا ضمانات تُقدَّم من المجتمع، سواء من الناحية المعاشية، أو من الناحية العلمية والفكرية.

وفي مرحلة أخرى، إذا استطاع الإفلات من المرحلة الأولى، سيواجه عقبات في محاولته شقّ طريقه في الدراسة، أو طلب الرزق[٩١].

«وإذا بلغ مبلغ الرجال ماذا يعمل؟ فالشراء، والبيع، والسفر،

---

(٨٥) انظر: بن نبي: **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ٤٠ ـ ٤١، و**فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٣٤.

(٨٦) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٦٤.

(٨٧) سبقت الإشارة عند الحديث عن الإنسان باعتباره عنصر حضارة، إلى أن له قيمتين، قيمة جوهرية لا يمكن تغييرها، وقيمة صناعية يكتسبها من الوسط، ويمكن التأثير فيها بتعويقها أو تعطيلها، والاستعمار إنما يستطيع التغيير في هذا الجانب، بحيث يظهر أثره بما يضع من عقبات لتحطيم الطاقات الواقعة تحت سيطرته.

(٨٨) انظر: بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٨٣ ـ ٨٤، و**شروط النهضة**، ص ١٥٠.

(٨٩) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ١٤٦.

(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٩١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

والكلام والكتابة، [والهاتف]، وكل الأعمال التي تقوم عليها حياته الاجتماعية، لا تنالها يداه إلّا بشقّ النفس، ومن خلال شبكة دقيقة مسمومة من الأحقاد، تسلبه كل وسيلة لإقامة حياته، وتنشر من حوله الأفكار المحطِّمة لقيمته، والمعرقِلة لمصالحة، فتحيطه بشبكة مُحكَمة ينسجها خبث المستعمِر الداهية.

وبدهي أنّه في حالته هذه لا سبيل له لأن يقوم بأعماله إلّا بالقدر الذي يقدِّره الاستعمار له، فهو يعيش كأنّ يداً خفية، وتارة مرئية تشتت معالم طريقه، وتقضي باستمرار العلاقة التي تحدِّد هدفه أمامه، فلا يدركه أبداً»[(٩٢)].

هذا من ناحية الفرد، أمّا من ناحية المجتمع فيتجلى العمل الأساسي له من هذا الجانب في تحطيم وحدة المجتمع، وإفساد علاقاته، انطلاقاً من مبدأ (فرّق تسدّ)[(٩٣)]، لكي يتمكّن من السيطرة، و«يصبغ البلاد بصبغة استعمارية، وهو يذلِّل من أجل ذلك [أي] عقبة تعترض طريقه مستخدماً في ذلك علمه ومقدرته الفنية؛ ومن أصول الفنّ لديه أن يقصي صفوة الناس عن أماكن القيادة، لأنهم هم الذين يمثّلون أسمى فضائل شعبهم، ثم يستخدم لتحقيق مآربه طائفة من خلصائه، اصطفاهم ليمثّلوا الشعب المستعمَر، كذلك نجده يحول بين الشعب وإصلاح نفسه، فيضع نظاماً للإفساد، والإذلال، والتخريب، يمحو به كل كرامة، أو شرف، أو حياة. وهكذا يجد الشعب المستعمَر نفسه محاصراً داخل دائرة مصطنعة، يساعد كل تفصيل فيها على تزييف وجود الأفراد، ومن المسلَّم به أنّ هذا التضليل العلمي، يُعتبر تقويضاً لكيان الشعوب، يتعدّل دائماً تبعاً للطوارئ، ليقف في وجه كل محاولة، أو طاقة جديدة، فيحدّها ويهدمها؛ ومن هنا كان الاستعمار وَلوعاً بتتبع النهضة الإسلامية، ومن السهولة بمكان أن نعرف ما يريد الاستعمار أن يقحمه في المجتمع الإسلامي الحديث من عناصر الإرجاف وعوامل التنافر، فإنّ مقدرته،

---

(٩٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٩٣) انظر: بن نبي: **ميلاد مجتمع**، ص ٧٦ ـ ٧٧، و**آفاق جزائرية**، ص ١٥٢.

وطموحه غير المحدودين يوسوسان له بفكرة مجنونة دامية هي إيقاف سير الحضارة في البلاد المستعمَرة»[٩٤].

تلك هي الصورة البارزة أو المُحَسّة للاستعمار، التي تنصبّ على تحطيم النشاط بواسطة الكفّ المباشر للأفراد والمجتمعات عن ممارسة نشاطها.

أما الصورة الخفية فتتمثل ـ كما أسلفت ـ في الصراع الفكري، الذي يهدف إلى كفّ النشاط بطريق غير مباشر، بواسطة تعطيل الأفكار والحدّ من فاعليتها بحيث لا يستفيد منها النشاط في حركته، لكي يبقى الفكر مشلولاً، والنشاط أعمى[٩٥].

والصراع الفكري إنما يستطيع النجاح في أداء مهمّته بسبب الضعف في الجبهة الداخلية الذي يمكنه، بل يساعده على تحقيق أهدافه، ويؤكّد مالك هذا الجانب حيث يجمل تجربته في الصراع الفكري بقوله:

«أوّلاً: إنّ الصراع الفكري تجري عليه قاعدة الشيء المركَّب من أشياء، فإذا أجرينا على تركيبة عملية تحليل، وجدنا فيه عناصر تعود إلى الاستعمار، وأخرى تعود إلى القابلية للاستعمار.

لكن إذا تتبعنا العناصر هذه كلها، في نطاق عملها في حياة المجتمع الإسلامي، فسوف نجد أنّ العناصر الأولى لا تؤثر، ولا تستطيع التأثير إذا لم تساعدها القابلية للاستعمار. وبعبارة أخرى فالاستعمار وحده لا يستطيع شيئاً.

ثانياً: ثم إذا نظرنا في الصراع الفكري من الزاوية الأخلاقية نراه يحتوي على دهاء، ومكر، وخداع، ونهم، وشراسة، ودناءة، وسفالة، ونجاسة، وخبث، وخيانة.

وإذا أردنا بعد ذلك توزيع هذه العناصر توزيعاً مُنصِفاً بحسب مصدّريها سنجدها الدهاء، والمكر، والخداع، والنهم، والشراسة، من نصيب الاستعمار لا ينازعه في هذه الفضائل أحد.

---

(٩٤) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٠١، ١٠٢.

(٩٥) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ١٩ ـ ٢٠ و٢٩.

أمّا قرينته الشمطاء ـ القابلية للاستعمار ـ فحصتها الدناءة والسفالة والنجاسة، والخبث، والخيانة»[٩٦].

بالإضافة إلى تهيئة الأرضية للصراع الفكري، وإتاحة الفرصة أمامه بسبب ضعف الجبهة الداخلية، وما تحويه من رواسب سلبية يمكِّن العدو كسب المعركة، فإنّ الصراع الفكري يتّسم بسمتين تحققان له الكسب بشكل مؤكّد:

السمة الأولى: الغموض

وهذا عنصر أساس في عملية الصراع الفكري، لكي يتمكن الاستعمار من تحقيق أهدافه، فهو يلجأ للطرق الخفيّة التي تمكّنه من استغلال الوضع النفسي والاجتماعي، لتحقيق مآربه، ويجتهد في استمرار هذا الغموض في تحرّكه[٩٧] «حتى يبقى الرأي العام في قيود لا تراها إلّا عين بصيرة، حتى يبقى الفكر في أغلال ما يسمّى الواقعية، وهي جحود الواقع، وحتى تبقى السياسة سوقاً تُشترى فيه الضمائر وتباع، ويبقى النشاط الاجتماعي معطّلاً بسبب شروط سلبية تفرضها إرادة خفية على حياتنا، ويجعلها من له بها صلة في بلادنا، مبرّرات فشلنا»[٩٨] فالاستعمار يهيئ كل ما يقلب الوضع رأساً على عقب، يضع القنبلة ثم ينسحب بكل تواضع، تاركاً لسواه مهمة تفجيرها أمام العدسات الكبيرة، وأجهزة الإعلام والإذاعة، وهو يوظّف من يضع توقيعه على أعماله، حينما لا يريد الظهور أمام العالم[٩٩].

السمة الثانية: الفعالية

وتظهر هذه الفعالية في أسلوب الصراع الفكري في التسلّل إلى الضمائر وتحطيم الأفكار المعارِضة.

إنّ الصراع الفكري لا ينطلق من فراغ، بل من أهداف محدّدة، وفق

(٩٦) بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٩٧) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ١٠، ١٥، ١٧ و٢٧ ـ ٢٨.

(٩٨) بن نبي، **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ١٣.

(٩٩) انظر: بن نبي، **بين الرشاد والتيه**، ص ١٠١.

منهج معين يتيح له تنفيذ خطته بكل دقة، يكشف عن ذلك طريقته في توظيف جميع الإمكانات المتاحة في خدمة أهدافه، بناء على مبدأ الفعالية الذي يستغلّ البعد العملي لأي وسيلة متاحة في ميدان السياسة والانتفاع، حيث تصبح الأفكار ما سَما منها وما كان تافهاً، مُسخَّرة لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول[١٠٠].

إنّ القاعدة العامة في الصراع الفكري تتمثل في ما يأتي:

«إن كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا، ينتظر أفكاراً منافية معادية لنا»[١٠١]، وانطلاقاً من هذه القاعدة، فالمتخصصون في الصراع الفكري لا ينتظرون وقوع الفراغ الفكري لاحتلاله، بل يصنعونه هم، وربّما يشغلونه مؤقتاً بأفكار سواهم حتى تنتهي في مرحلة أولى عملية الفصل عن الأفكار المنبثقة من مبدأ الأمّة المحقّقة لوحدتها وبنائها بتلك الأفكار الوسيطة[١٠٢]، وذلك لكي يظلّ النشاط في فوضى لا يقوم معها إنتاج، أو توجُّه سليم نحو الهدف، وإذا كان المقصود الأوّل في عملية الصراع الفكري هو إفساد النشاط، من طريق تعطيل الأفكار، فإنّ العمل لتحقيق ذلك ينصبّ على كل جهة يمكن أن تحقّق ربط الفكر بالنشاط، فالصراع الفكري ينصبّ من جهة على الأفكار الممثِّلة لمبادئ الأمّة والمحقّقة للبناء والوحدة، لإبطال مفعولها، ويتمثل ذلك في:

١ ـ استثمار الفراغ الفكري، والعمل على إيجاده إن لم يكن موجوداً من طريق إشاعة الأفكار والمذاهب الغريبة[١٠٣].

٢ ـ الفصل بين المبدأ الذي تدين به الأمّة وواقعها[١٠٤].

٣ ـ تأييد الأفكار الخاطئة، والمساعدة على إشاعتها[١٠٥].

---

(١٠٠) انظر: مالك بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث** (بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩)، ص ٤٢.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ و٤٧.

(١٠٤) انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(١٠٥) بن نبي، **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ١٥.

٤ ـ تحويل الأنظار عن الأفكار الصحيحة، أو إدخال بعض التعديلات التي تحرفها عن مقصودها[١٠٦].

أمّا الصراع الفكري باتجاه الفرد صاحب الفكرة فلَهُ سبُلٌ متعدّدة يسلكها لكي يُبطِل جهود الفرد المكافح، الذي يحمل أفكاره لإرشاد أمّته، ومن ذلك:

١ ـ تحطيم المكافح بواسطة التضييق عليه، ومطاردته[١٠٧].

٢ ـ عزل المكافح وإثارة الجماهير ضدّه[١٠٨].

٣ ـ إشاعة استخدام أفكاره من طرف عملاء الاستعمار[١٠٩].

٤ ـ إضافة أفكار إلى أفكاره تُبطِل مفعولها، أو تَحرِفها عن وجهها الصحيح[١١٠].

أمّا ناحية المجتمع، فأهم وسيلة يسلكها الاستعمار لشلّ نشاط المجتمع وإبطال مفعول الأفكار في توجيه حركته واستمرارها، هو تفتيت وحدته الشاملة وإحلال وحدات كفاح جزئية محلّ الوحدة الشاملة، وهذا يحقق له هدفه من ناحيتين:

١ ـ تخفيض مستوى الأيديولوجية المحركة للمجتمع.

٢ ـ تشتيت الصفوف وتناحرها في ما بينها بدلاً من اتجاهها جميعاً إلى البناء والتغلّب على المشكلات الأساسية[١١١].

تلك هي أبرز معالم الصورة الخفّية التي يمارِس فيها الاستعمار جهوده لتحطيم الشعوب المستعمَرة والتي تجلو الوجه البشع للاستعمار في صورته الخفية، كما هو في صورته الظاهرة كذلك.

---

(١٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٨.

(١٠٧) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٣٥.

(١٠٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٧، ٣٩ و٤٤ ـ ٤٥.

(١٠٩) انظر: بن نبي، **فكرة كومنولث إسلامي**، ص ٨٢ ـ ٨٤.

(١١٠) انظر: بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ص ٤٨.

(١١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١ و٤٣.

المبحث الثاني
نهضة العالم الإسلامي والحركات التاريخية فيه

القسم الأوّل: واقع النهضة الإسلامية:

يقرّر مالك أنّ العالم الإسلامي، خرج من فترة الركود، التي ابتدأت منذ أفول حضارته بعد سقوط الموحدين في المغرب، ودخل في عهد جديد هو عهد النهضة الذي ابتدأ مع صيحة جمال الدين الأفغاني(١١٢) التي أطلقها في العالم الإسلامي(١١٣).

فما رؤية مالك لتلك النهضة؟

يقوّم مالك واقع النهضة في ضوء نظريته عن الحضارة، من حيث تطابقها أو اختلافها، مع قانون الحضارة(١١٤)، فهو يحدّد معنى النهضة أوّلاً بشكل عام، فيقول: «إذا راجعنا تاريخ القرن التاسع عشر، وجدنا أنّ النهضة، كانت ظاهرة عامة في مختلف البلاد المستعمَرة، وأنّ أسبابها تتّصل بالظروف النفسية والاقتصادية والسياسية الجديدة التي كوّنها المستعمِر في تلك البلاد، فالنهضة كانت الفعل الذي ردّت به الشعوب المستعمَرة في تلك الظروف»(١١٥).

وهذا التحديد للنهضة يتيح لمالك عقد مقارنة بين نهضات هذه الشعوب المستعمرة، فهو يلاحظ اختلاف ردّة الفعل المتمثّلة في محاولات النهوض في عدّة جهات، في العالم الإسلامي، وفي اليابان، وفي الهند،

---

(١١٢) محمد بن صفدر الحسيني جمال الدين، ولد في أسعد آباد بأفغانستان سنة ١٢٥٤هـ/ ١٨٣٨م ونشأ بكابل، درس في أفغانستان والهند، طوّف في العالم الإسلامي، حيث زار مصر وفارس وتركيا، وقد ظهر أثره في النهضة الإسلامية الحديثة، ومن أبرز تلامذته الشيخ محمد عبده، وقد أصدر معه في باريس صحيفة (**العروة الوثقى**)، زار روسيا وألمانيا وإنكلترا، وأقام فترة في فرنسا. توفي في الآستانة سنة ١٣١٥هـ/١٨٩٧م، من مؤلفاته: **الرد على الدهريين**، **وتاريخ الأفغان**. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٧، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١١٣) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٢ و٤٤.

(١١٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١١٥) بن نبي، **تأملات**، ص ١٨٣.

وفي الصين، ويكشف من خلال المقارنة سبب نجاح بعض تلك التجارب، وإخفاق الأخرى[١١٦].

وقد وجّه مالك اهتمامه لمشكلة النهضة في العالم الإسلامي، محاولاً تقويمها وتحديد مَواطن الخلل فيها، فهو يقول: «إنّ من الواجب أن نضع نُصب أعيننا المرض بالمصطلح الطبي، لكي تكون لدينا فكرة سليمة، فإنّ الحديث عن المرض أو الشعور به لا يعني بداهة الدواء، ونقطة الانطلاق هي أنّ الخمسين عاماً الماضية تفسِّر لنا الحالة الراهنة التي يوجد فيها العالم الإسلامي اليوم، والتي يمكن أن تفسَّر بطريقتين متعارضتين: فهي من ناحية: النتيجة الموفقة للجهود المبذولة طوال نصف قرن من الزمان من أجل النهضة.

وهي من ناحية أخرى: النتيجة الخائبة لتطوّر استمرّ خلال هذه الحقبة دون أن تشترك الآراء في تحديد أهدافه واتجاهاته»[١١٧].

إنّ هذا الواقع بناحيّته ناشئ من الطريقة التي تتم بها معالجة المرض في العالم الإسلامي، فجميع سجلات تلك الحقبة تدلّ على أنّ جهود العالم الإسلامي فيها كانت موجّهة لعلاج أعراض المرض، ولم تعالج المرض نفسه، ونتيجة عملها أشبه بنتيجة عمل طبيب يعالج مريضاً بالسلّ، ولكنه بدلاً من أن يوجّه العلاج لجرثومة المرض، يوجّهه لتخفيف الحمى الناتجة منه، والمريض نفسه يريد الشفاء، وهو لا يعرف حقيقة المرض، فإذا اشتدّ عليه المرض هرع إلى الصيدلية لأخذ علاج مسكّن له، وتلك هي حال العالم الإسلامي الذي دخل إلى صيدلية الحضارة الغربية دون تحديد للمرض ودوائه.

من أجل ذلك، لم يصل بعد إلى تركيب حضارته، وإنّما هي (بادرة حضارة)، أو مرحلة إرهاص، وجّه فيها العالم الإسلامي جهوده الاجتماعية هادفاً إلى تحصيل حضارة[١١٨]. مع أنّ هناك مجتمعات قد

---

(١١٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٥، ١٨١ و١٨٦، وبن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٥٢ و٥٦.

(١١٧) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٠.

(١١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠ و٤٢.

ابتدأت نهضتها في وقت قريب من الوقت الذي ابتدأ فيه العالم الإسلامي نهضته، واستطاعت تحقيق النهضة، كالمجتمع الياباني، والمجتمع الصيني في ما بعد[١١٩].

ولتلافي ذلك لا بد من التحديد، والتحليل، والفهم؛ تحديد المشكلة على أنّها مشكلة حضارة والتخطيط في ضوء ذلك، وتحليل الواقع باكتشاف المعوقات ومعالجتها، والفهم الصحيح للواقع التاريخي، وما ينبغي تعديله منه[١٢٠].

في ضوء ذلك يُرجِع مالك أسباب الإخفاق إلى ناحيتين:

الأولى: نفسية، تتمثل في المعادلة الشخصية لإنسان ما بعد الموحدين، التي تنضح برواسب ذلك الماضي، وتحمل جراثيم التخلّف المعوّقة لكل جهود النهضة[١٢١]، «فالنقائص التي تعانيها النهضة الآن يعود وزرها إلى ذلك الرجل الذي لم يكن في طليعة التاريخ، فنحن ندين له بمواريثنا الاجتماعية وبطرائقنا التقليدية التي جرينا عليها في نشاطنا الاجتماعي، وليس ذلك فحسب، بل إنّه يعيش الآن بين ظهرانينا، وهو لم يكتفِ بدور المحرّك الخفي الذي دفعنا إلى ما ارتكبنا من خيانة لواجبنا، وأخطاء في حقّ نهضتنا، بل لقد اشترك معنا في فعلنا، لم يكتف بأن بلغنا نفسه المريضة، التي تخلقت في جوّ يشيع فيه الإفلاس الخلقي والاجتماعي، والفلسفي، والسياسي، فبلغنا ذاته أيضاً.

هذا الوجه المتخلّف الكئيب ما زال حيّاً في جيلنا الحاضر، نصادفه في المظهر الرقيق البريء، الذي يتميّز به فلاحنا الوديع، أو راعينا المترحل، المتقشف المضياف، كما نصادفه في المظهر الكاذب الذي يتخذه ابن صاحب (المليارات) نصف المتعلّم الذي انطبع في الظاهر بجميع أشكال الحياة الحديثة، فأكسبه (مليار) أبيه، وشهادة (البكالوريا)، مظهر الإنسان العصري، بينما تحمل أخلاقه، وميوله، وأفكاره، صورة (إنسان ما بعد الموحدين).

---

(١١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٢٠) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٧٥، ١٧٨، ١٨٠ و١٨٦.

(١٢١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

وطالما ظلّ مجتمعنا عاجزاً عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعساً عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقة ومناهج العلم الحديثة، فإنّ سعيه إلى توازن جديد لحياته، وتركيب جديد لتاريخه، سيكون باطلاً عديم الجدوى»(١٢٢) «فالإنسان لا يدخل العمليات الاجتماعية باعتباره مادّة خاماً، بل يدخل في صورة معادلة شخصية صاغها التاريخ، وأودع فيها خلاصة تجارب سابقة، وعادات ثابتة، تحدّد موقف الفرد أمام المشكلات، بما يكون هذا الموقف من القوّة أو الوهن، من الاهتمام أو التهاون، من الضبط أو عدم الضبط... وإذاً فلا تكفي هنا نظرة مجرّدة إلى المستقبل لأنّ الإنسان جهاز دقيق، أدّق من كل شيء نتصوّره في (الميكانيك) الدقيق، [فهو] جهاز تخضع حركاته وسكناته إلى قانون صاغه ماضي أسرته، ومجتمعه، وثقافته، ولا بدّ من نظرة إلى ماضي هذا الجهاز لنعرف مدى صلاحيته في العمليات الاجتماعية والمشروعات المخطّطة القائمة عليه»(١٢٣)، لإعادة صياغته صياغة جديدة تتواءم مع ضرورات الداخل، المتمثلة في بناء الحضارة، وضرورات الخارج المتمثلة في الاتّصال الخارجي.

إنّ النهضة بحاجة إلى الإنسان الجديد، الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا منذ عهد بعيد(١٢٤)، «وصياغة هذا الجهاز الدقيق الذي يسمّى الإنسان، لا تتمّ بمجرّد إضافة جديدة، إلى معلوماته القديمة، لأنّه سيبقى هو قديماً في عاداته الفكرية، وفي مواقفه أمام المشكلات الاجتماعية، وفي فعاليته بإزائها، وعلى الأخصّ في [عدم فعاليته]»(١٢٥).

الثانية: فكرية، فهناك علاقة وثيقة بين الأفكار، ومقاييس النشاط، وأي خلل يصيب هذه العلاقة، أو أي غياب لها أو غفلة عنها سيؤدِّي بالنشاط إلى الاستحالة أو الإخفاق، وتنقسم هذه العلاقة إلى ثلاثة أقسام:

قسم يتعلّق بصياغة الأفكار، ويتمثل في المناهج.

---

(١٢٢) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٣٢.

(١٢٣) بن نبي، **تأملات**، ص ١٨٠.

(١٢٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.

قسم يتعلّق بصياغة **الأشخاص** من الناحية النفسية، والفكرية، والسياسية والعضوية.

قسم يتعلّق بصياغة **الأشياء** من الناحية التقنية، والاقتصادية، والاجتماعية.

ويظهر أثر فساد أي جزء من هذه الأجزاء في أحكام المجتمع، وأوجه نشاطه أو في سلوك أفراده، وتصرُّفاتهم[١٢٦].

إنّ عالم ما بعد الموحدين المفتقِد بُعد الفكرة، يجلي الإخلال بتلك العلاقات أو غيابها من النشاط، وقد انعكس أثر ذلك على النهضة في العالم الإسلامي، حيث يظهر عليها أعراض الضعف الفكري بسبب عدم تصفية الرواسب السابقة، ويرد سبب ذلك إلى ثلاثة أمور:

الأوّل: عدم تشخيص غاية النهضة بصورة واضحة، فكل حركة لم تحدّد غايتها بوضوح، فإنّها تتيه عن الطريق الصواب، والنهضة باعتبارها حركة في التاريخ تتطلب تحديد غايتها بوضوح، فإذا تحدّدت الغاية باعتبارها إقامة الحضارة، فإنّ العقل يقتضي السير وفق ذلك الطريق، وهذا الجانب ينقص النهضة الإسلامية التي كان تحديدها للغاية غامضاً، وغير منتهج طريق بناء الحضارة[١٢٧].

الثاني: الخطأ في تشخيص المشكلات الاجتماعية تشخيصاً صحيحاً، وذلك ناتج من عدم تقدير النهضة من حيث ضرورات البناء الداخلي، ومشكلة الاتّصال الخارجي، وسيطرة العادات الفكرية، عند مواجهة المشكلات[١٢٨]، «وهذه العادات تؤثر فعلاً في سرعة التطوّر لأنّها تجعلنا نعتبر المشكلات طبقاً [البدهيات] لا يدلّ شيء على أهمّيتها، بدلاً من أن نفكر فيها حقيقة، وكثيراً ما نغتر بالصورة بدل أن نهتم بجوهرها، مثل الطبيب الذي يهتم بعَرَض من أعراض المرض، بدلاً من أن يكشف عن المرض نفسه، ومن الواضح أنّ علاجاً يتّجه في حالة معيّنة إلى الحمَّى

---

(١٢٦) انظر: بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(١٢٧) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٨٦ و١٨٨.

(١٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

عوضاً عن الاهتمام بسببها قد يؤدِّي إلى زيادة المرض، وأحياناً إلى موت المريض نفسه، إذا ما فات وقت التدارك.

إنّ كثيراً من المشكلات تعرض لنا، فلا نتعرّض لها بفكرنا، ولكن بعاداتنا الفكرية، وقد يكون نصيبنا من النجاح قليلاً دون أن نشعر بذلك أحياناً، لأنّنا نفتقد وسائل الرقابة، وليست بأيدينا المقاييس لتقدير النتيجة تقديراً صحيحاً(١٢٩)، ومن أمثلة ذلك معالجة الداء بنقيضه، فهذه الفكرة قد تحدث العكس، وقد لا تأتي بالنتيجة المرجوّة، كمعالجة قضية الأمية بالتعليم، فهذا العلاج ينطلق من بدهية هي أنّ العلم ضد الجهل، وهذه البدهية صحيحة ولكن ينبغي أخذ الظروف الاجتماعية في الاعتبار عند معالجة مثل هذه القضية بحيث يكون التفكير في التعليم لا ينطلق من أساس مدرسي يهدف إلى إضافة معلومات، بل يقوم على أساس نفسي اجتماعي، يهدف إلى تصفية نفسية اجتماعية في مستوى الفرد، والمجتمع، أي عملية صياغة للإنسان صياغة جديدة، تتلاءم مع ضرورات الداخل التي تتطلب سرعة الإنجاز، وضرورات الخارج التي تفرض وحدة المصير، وسبيل ذلك وضع برامج التعليم طبقاً للثقافة؛ أي وضع برامج تتّصل بعالم النفس والدوافع الأساسية، ثم بعالم العقل والمفهومات، وبعالم الأشياء والحاجات، وهذا الأمر مفتقد في النهضة(١٣٠).

الثالث: الخطأ في تحديد الوسائل المناسبة للغاية المنشودة والإمكانات؛ وهذا ينبني على الأمر الأوّل، إذ الخطأ في تحديد الغاية، أو الغموض فيها، يترتّب عليه الخطأ في تحديد الوسائل والإمكانات، ويتجلّى ذلك في عكس قانون الحضارة فالقانون يفرض أنّ الحضارة هي التي تلد منتجاتها، ولكن النهضة في العالم الإسلامي تعكس هذا القانون حينما تحاول بناء الحضارة من منتوجاتها(١٣١)، ويمكن إيضاح ذلك بالمقارنة مع النهضة اليابانية، فاليابان استوردت الأشياء من الغرب، في الوقت الذي استورد فيه العالم الإسلامي هذه الأشياء ولكنّها لم تُحدِث

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٠ و١٩٢.

(١٣١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٣، وبن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٢.

في نهضة العالم الإسلامي الأثر الذي أحدثته في نهضة اليابان، ويُستَنتَج من هذا أنّ الأشياء لا تؤدِّي مفعولها الاجتماعي، تلقائياً ولا تؤثر وحدها في صياغة العملية الاجتماعية، وإنّما تؤثر بقدر ما يضاف إلى مفعولها من دوافع نفسية، وتوجيهات فكرية معينة، فالشعب الياباني كان يريد بالأشياء التي استوردها خلال العهد الميجي[١٣٢]، وسائل يواجه بها بناء حضارة، والبناء لا يتمّ بالأشياء مهما كانت صلاحيتها وثمنها، وإنّما يتمّ بالدوافع التي تحرّك تلك الأشياء، والفكرة التي تربطها بالعملية الاجتماعية[١٣٣].

إنّ محاولة بناء الحضارة بواسطة منتجاتها أمر مستحيل من ناحيتين:

الأولى: ناحية كيفية؛ لأنّ الحضارة وإن باعت منتجاتها، فهي لن تبيع روحها، والحضارة - كما تقدّم في تعريفها عند مالك - هي: مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي (البيولوجي) حيث ينشأ ويتقوّى هيكلها، وبين المجال الفكري حيث تولد وتنمو روحها، فعندما نشتري منتجاتها فإنّها تمنحنا هيكلها وجسدها لا روحها.

الثانية: ناحية كمية؛ وذلك لكثرة الأشياء التي يلزم شراؤها من جهة ولحاجة الشراء إلى رأس مال لا يستطيع العالم الإسلامي دفعه من جهة أخرى، ولو أمكن ذلك لما أدّى إلَّا إلى تكديس منتجات الآخرين، أو تكوين حضارة شيئية[١٣٤]، «ومن البيِّن أنّ العالم الإسلامي، يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة، وقد تنتهي هذه العملية ضمناً إلى أن نحصل على نتيجة ما، بمقتضى ما يسمّى بقانون الأعداد الكبيرة - ، أعني قانون [المصادفة] - فكومٌ ضخم من المنتجات المتزايدة دائماً يمكن أن يحقق على طول الزمن، ومن دون قصد (حالة حضارة) ولكننا نرى فرقاً شاسعاً بين هذه

---

(١٣٢) ميجي: اللقب الذي اتخذه الإمبراطور موسو هيتو حينما تولى زمام السلطة في اليابان سنة ١٨٦٧م، بعد إطاحته بحكم الشوجن وقد بدأت اليابان في عصره بالدخول إلى عهد النهضة. انظر: **الموسوعة العربية الميسرة**، ص ١٧٨٩.

(١٣٣) انظر: بن نبي، **تأملات**، ص ١٩٣.

(١٣٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٣ و١٩٥، وبن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٣.

الحالة الحضارية، وبين تجربة مخطَّطة كتلك التي ارتسمتها روسيا منذ أربعين عاماً، والصين منذ عشر سنوات[١٣٥]، هذه التجربة تبرهن على أنّ الواقع الاجتماعي خاضع لنهج فنّي معين، تطبق عليه قوانين (الكيمياء الحيوية) (الديناميكية الخاصة)، سواء في تكوينه أو في تطوره»[١٣٦].

إنّ القانون يقضي بأنّ السبب في كل اطراد طبيعي هو الذي يحدّد الأثر ومخالفة هذا الوضع تقضي بإخفاق التجربة، وهذا هو واقع العالم الإسلامي الذي يسير بعكس القانون محاولاً بناء الحضارة من منتجاتها، ومخالفاً بذلك المنطق السليم، والمنهج الصحيح[١٣٧].

وهناك جانب آخر لضعف النهضة الإسلامية يتمثل في طريقة اختيار النموذج إذ إن لكل حضارة نموذجها، والنموذج يحدّد المنهاج وينسجم معه، من أجل ذلك فلا بدّ من حساب ارتباط الأمرين معاً مهما كانت الظروف، ولاختيار النموذج لا بدّ من تجارب الآخرين، لتحصيل الجوانب الإيجابية وتجاوز سلبيات تلك التجارب، وثمّة ثلاثة نماذج أمام العالم الإسلامي:

الأوّل: المجتمع الغربي الذي بنى نهضته خلال قرون.

الثاني: اليابان حيث كوّن حضارته مع المحافظة على تقاليده وفكره المحافظ.

الثالث: النموذج الروسي حيث كوّن حضارته بوسائله، معتمداً على العقل الصناعي فقط[١٣٨].

ولكن العالم الإسلامي «لم يختَرْ حتى الآن المنهج أو النموذج، ولقد كان من المتوقّع بحكم اتّصاله بالبحر الأبيض المتوسط أن نراه يتّجه نحو الغرب محتفظاً بأصالته في تعديل النموذج الغربي، بل أكثر من ذلك، في تطويعه لتطوّره الخاص آخذاً في اعتباره تأخّره من جهة، ومناهج التعجيل

---

(١٣٥) هذا الزمن المشار إليه منذ كتابة مؤلفه **شروط النهضة** حوالى ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م.

(١٣٦) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٤٤.

(١٣٧) انظر: بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ص ٨١.

(١٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣، وبن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٣٣ و٣٥.

بحركة التاريخ من جهة أخرى، تلك المناهج التي ظهر تأثيرها في بلاد أخرى خلال نصف القرن الأخير»[١٣٩].

إنّ النهضة الإسلامية ـ حيث تتجلّى في مراكزها الثقافية ـ لا تعطي الدليل عن أنّها قد اختارت نموذجها، وإنّما يمكن القول بأنّها تنمو تحت تأثير نموذج غامض لم تختره، بل فُرض عليها تلقائياً، وهي في محاولتها احتذاء الغرب، قد سقطت في تبعية مطلقة، تسير فيها وراء عثرات الطريق الغربي، وتقلِّد كل محاولاته السابقة، مع أنّ الوقت لا يكفي لتكرار تجربة الغرب، لذا فأَولى بها الاستفادة من الطرق المختصرة التي أثبتت نجاحها من قبل الآخرين، فالأمر ليس نقلاً أو تبعية، وإنّما هو استفادة في ما هو جوهري ومهم، من دون الوقوف عند المظاهر والأشكال التي عُني بها العالم الإسلامي، وكأنّها هي قيم العالم الغربي وفضائله الأساسية.

إنّ العالم الإسلامي باختياره الضمني للنموذج الغربي بهذه الطريقة، قد مسخ هذا النموذج، وتنكّر له تنكّراً كاملاً في ما يتعلّق بفضائله الواقعية، وقيَمِه العامة[١٤٠].

«إنّ مشكلة الحضارة تتجسّم دائماً في [الشروط نفسها] التي تُملي علينا أنّه يجب إحداث التركيب التاريخي التكويني للإنسان، والتراب، والوقت، فإذا واجهت اليابان هذه المشكلة بطريقة منهجية عن قصد، بحيث اختارت النموذج الغربي وهي تعلَم ما هو جوهري رئيس في اختيارها، فإنّ المشكلة قد واجهت العالم الإسلامي، وهي في طريقها إلى أن تنحلّ من تلقاء نفسها، بقوّة الأشياء لا بحكم الفكر»[١٤١].

تلك هي رؤية مالك لواقع النهضة الإسلامية، التي يرى أنّها ثمرة للمحاولات التي قامت بها الحركات التاريخية في العالم الإسلامي المتمثلة في تيارَي؛ الإصلاح والحركة الحديثة، كما سيأتي بيانه في القسم الثاني من هذا المبحث.

(١٣٩) بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**، ص ٨٣.

(١٤٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٨٦.

القسم الثاني: الحركات التاريخية في المجتمع الإسلامي المعاصر وأثرها في تحقيق النهوض.

يُرجِع مالك الحركات التي قامت للنهوض في العالم الإسلامي إلى تيارين:

الأوّل: تيار الحركة الإصلاحية، ويعني به جميع الحركات التي قامت في العالم الإسلامي تنادي بالعودة إلى الإسلام، والنهوض على أساس ذلك، ويرى أنّ هذا التيار مرتبط بالضمير المسلم، وهو أقرب لتحقيق فكرة النهضة من التيار الآخر(١٤٢).

الثاني: تيار الحركة الحديثة، ويرى أنّه أقلّ عمقاً، وأكثر سطحية، وهو يمثّل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرّجت في المدرسة الغربية، ويقصد به جميع الحركات التي قامت تنادي بتبنّي الحضارة الغربية مع التنكّر للأصول الإسلامية(١٤٣).

ويرى أنّ كلاً من التيارين قد أحدث أثراً معيناً في العالم الإسلامي يختلف من حيث سلبياته وإيجابيته، وفي ما يأتي عرض لوجهة نظره لكلّ من التيارين السابقين.

أوّلاً: تيار الحركة الإصلاحية

يرى مالك أنّ التيار قد خطّ طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية(١٤٤) وقد ظهر أثره في المجال السياسي في شمال أفريقيا، في دولة الموحدين، كما ظهر أثره ـ أيضاً ـ في قيام الدولة السعودية في العصر الحديث(١٤٥)، كما ظهر أثره في المجال الفكري، إذ إن الحركات

---

(١٤٢) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٤٢ و٦٤.

(١٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢، وبن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ١٦٨.

(١٤٤) هو الشيخ أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري، الحراني، الدمشقي، الحنبلي، أبو العباس تقي الدين، ولد في حران سنة ٦٦١هـ/ ١٢٦٣م، وتحول به والده إلى دمشق، لقب بشيخ الإسلام، اشتهر بالدعوة على النهج السلفي، وتحمل في ذلك الأذى والسجن، إلى أن مات رحمه الله في السجن عام ٧٢٠هـ/ ١٣٢٨م، قيل عن مؤلفاته إنها تبلغ ثلاثمائة مجلد. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ١، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٤٥) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٤٣.

الإصلاحية المعاصرة تدين لأفكار ابن تيمية التي تشكّل (الترسانة) الفكرية لمحاولات تلك الحركات في مجال التغيير[١٤٦].

وقد اعتمدت ذلك الرصيد حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب[١٤٧]، التي امتدّ أثرها في العالم الإسلامي[١٤٨]، وأخذت طابعاً جديداً على يد جمال الدين الأفغاني الذي اجتمع له أمران:

الأوّل: التأثّر بالدعوة السلفية، ومحاولة الانطلاق في التغيير بناء على ذلك المنهاج.

الثاني: الاتصال بالفكر الحديث، إذ إنه كان رجلاً ذا ثقافة فريدة اعتُبرت فاتحة عهد (رجل الثقافة والعلم) في المجتمع الإسلامي المعاصر، ولعلّ هذه الثقافة هي التي دفعت الشبيبة المثقّفة على أثره في إستانبول، والقاهرة، وطهران وهي الشبيبة التي سيكون من بينها قادة الحركة الإصلاحية[١٤٩]، ويبدو أنّ الباعث الحقيقي الذي غرس في ضمير هذا الرجل إرادة إصلاح مجتمعة، إنّما هو ثورة (السيباي)[١٥٠] التي

---

(١٤٦) انظر مقدمة مالك بن نبي، في: جودت سعيد، **حتى يغيّروا ما بأنفسهم**، ط ٤ (دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٩٧٨)، ص ٩.

(١٤٧) محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، ولد في العيينة عام ١١١٥هـ/ ١٧٠٣م ونشأ بها، وتلقى تعليمه الأول فيها، ثم رحل إلى الحجاز والعراق لطلب العلم، عاد بعدها إلى نجد، وأعلن الدعوة السلفية، في حريملاء، ثم خرج منها إلى العيينة، ولما تخلى عنه ابن معمر أميرها، رحل إلى الدرعية وتعاهد مع الإمام محمد بن سعود على نشر الدعوة ومحاربة الانحراف عن الإسلام، توفي رحمه الله سنة ١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م، وقد عمت دعوته (الجزيرة العربية) وترددت أصداؤها في العالم الإسلامي. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٧، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(١٤٨) انظر: وهبة الزحيلي، «تأثر الدعوات الإصلاحية بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب،» ورقة قدمت إلى: **بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، ٢ ج (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز البحوث، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣١٨ و٣٣٨.

(١٤٩) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٤٣.

(١٥٠) السيباي: كلمة أخذتها اللغة البرتغالية، عن إحدى اللغات الهندية، ودخلت من طريقها إلى اللغة الفرنسية، وهي تعني الجندي من سكان الهند الأصليين بالشركة الانكليزية، ثم أطلقت في ما بعد على الجندي الهندي الأصلي في الجيش البريطاني في الهند. وثورة السيباي هي الحرب التي قام بها الجنود الهنديون المتمردون في الجيش الإنكليزي ضد الانكليز عام ١٨٥٧م، وقد اعتبر الإنكليز المسلمين هم أصحاب الفكرة في الثورة، فعاملوهم بهمجية وقسوة نادرة. انظر: بن نبي، **آفاق جزائرية**، ص ٧٣، وأبو الحسن علي الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، ط ٤ (الكويت: دار القلم، ١٩٨٣)، ص ٦٣.

أخمدت بالدماء، لقد شهد جمال الدين في هذه المأساة مشهد الإفلاس الروحي المادي في العالم الإسلامي، وهو إفلاس استتبعه إخفاق تلك الثورة وأكّدته في صورة ما حركة (عليكره)[١٥١] التي ظهرت عقب تلك الأحداث الدامية، فكانت بمثابة خيانة للإسلام والمسلمين في نظر جمال الدين، وبذلك أعلن على الفور الحرب ضد النظم البالية، وضدّ الأفكار الميتة[١٥٢].

وقد خلف الشيخ محمد عبده الأفغاني في قيادة الحركة الإصلاحية، وكان له أثر في تعديل وجهتها بسبب تكوينه الذي يختلف عن تكوين أستاذه الأفغاني[١٥٣] ثم ما لبثت الحركة أن أخذت منعطفاً آخر جديداً في مصر على يد الشيخ حسن البنا[١٥٤]، مؤسّس حركة الإخوان المسلمين[١٥٥].

أمّا في الشمال الأفريقي، فقد قاد التغيير على هذا المنهج الشيخ ابن باديس الذي تأثر بحركة الأفغاني ومحمد عبده، ولكنّ الحركة بعده أخذت منعطفاً آخر حيث نشأت مؤسسات التعليم الحرّ، التي تبنّت نشر الدعوة بعد ابن باديس[١٥٦].

هذه هي الحركات التي تناولها مالك بن نبي، تحت التيار الإصلاحي ويلاحظ أنّه لم يشمل جميع الحركات الإصلاحية، وإنّما اكتفى بأبرزها،

---

(١٥١) هي الحركة التي تزعمها سيد أحمد خان على أساس تقليد الحضارة الغربية، وأسسها المادية واقتباس العلوم العصرية، بحذافيرها وعلى علاتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يتطابق مع ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة في القرن التاسع عشر المسيحي، ويطابق هوى الغربيين وآراءهم، وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجربة، ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر، من الحقائق الغيبية، وأمور ما بعد الطبيعة. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥٢) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٤٤.

(١٥٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٥٤) حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، ولد سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م في المحمودية قرب الإسكندرية، وتخرج في مدرسة دار العلوم بالقاهرة، واشتغل في التعليم، استقر في الإسماعيلية فترة أسس فيها حركة الإخوان المسلمين، ثم انتقل في ما بعد إلى القاهرة، وقد انتشرت حركته في مصر، واغتيل سنة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م. انظر: الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ج ٢، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(١٥٥) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(١٥٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥ و١٤٥.

والتي يمكن أن تقدّم، أو تحوي، ملامح وسمات باقي الحركات الإصلاحية الأخرى المعاصرة.

ويرى مالك أنّ الحركة الإصلاحية منذ الأفغاني، قد أخطأت طريقها ـ عدا بعض استثناءات سيأتي بيانها ـ ويتجلّى ذلك الخطأ بانطلاقها من الطور الثاني في الحركة الحضارية ـ طور العقل ـ متجاوزة طور الروح، حيث وضعت المشكلة في إطار علم الكلام، ومحاولة تجديد الإنسان من هذا الطريق، فكان هذا هو السبب الأساس في ضعف الحركة الإصلاحية، وعجزها عن تحقيق التغيير المنشود، فإنسان ما بعد الموحدين لا بدّ لإدخاله الحضارة مرة أخرى من إعادة صياغته، وذلك غير ممكن ما لم تبدأ الحركة من المرحلة الأولى ـ مرحلة الروح ـ كما ابتدأت الحضارة الإسلامية من قبل، وأنشأت إنساناً جديداً استطاع بناء حضارته المتميزة(١٥٧).

إنّ هذا العجز لا يعني السلبية المطلقة للحركة الإصلاحية ـ في نظره ـ ، بل هي قد قدّمت جهوداً عظيمة في تغيير العالم الإسلامي(١٥٨)، ويتّضح هذا من خلال نقده لقادة تلك الحركة في مراحلها المختلفة، وبيان ما في جهودهم من إيجابيات وسلبيات:

أوّلاً: جمال الدين الأفغاني

إنّ الكلمة التي يطلقها شخص ما، تختلف في أثرها بحسب ما تحمل من حقائق، فقد تكون عاملاً من العوامل الاجتماعية المؤثرة، حين تثير العواصف في النفوس، وتغيّر الأوضاع العالمية(١٥٩)، ومن هذا القبيل كانت كلمة جمال الدين، فقد شقّت كالمحراث في الجموع النائمة في طريقها، فأحيَت مواتَها، ثم ألقت وراءها بذور الفكرة يسيرة؛ فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أُكُلها في الضمير الإسلامي ضعفين، وأصبحت قوية فعالة، بل غيّرت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد.

---

(١٥٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧٩.

(١٥٩) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٢.

وكان من آثار هذه الكلمة، أن بعثت الحركة في كل مكان، وكشفت عن الشعوب الإسلامية غطاءها، ودفعتها إلى نبذ ما كانت عليه من أوضاع ومناظر[160].

فقد كان جمال الدين أوّل من اهتمّ بالحديث عن الوظيفة الاجتماعية للأنبياء، في المجتمع الذي أهملها منذ بداية تخلّفه، فظهر أثر ذلك في تفجير مأساة التخلّف في الضمير الإسلامي، وقد كان يهدف إلى أمرين:

الأوّل: إعادة البناء السياسي للعالم الإسلامي، على أساس الأخوّة بعد تقويض النُظم البالية.

الثاني: مكافحة المذهب المادِّي الذي تسرّب إلى المراكز الثقافية في العالم الإسلامي، كما رآه الأفغاني متمثّلاً في جامعة (عليكرة)[161].

وهذا الهدف يتأسس على رؤيته لمشكلة العالم الإسلامي، باعتبارها مشكلة مؤسسات، ونظم بالية، وليست مشكلة الإنسان، وقد كان لتلك الرؤية بالإضافة إلى مزاجه الحادّ أثرٌ في منهج علاجه مشكلة العالم الإسلامي، وظهور عدد من السلبيات في ذلك المنهج[162]:

١ ـ الاتجاه لإصلاح المؤسسات، والقوانين، بدلاً من الاتجاه لإصلاح الإنسان[163].

٢ ـ عدم التعمّق في معالجة المشكلات[164].

٣ ـ عدم الاستفادة من ثقافته في التخطيط المنهجي للنهضة، بحيث غدت تلك الثقافة وسيلة جدلية، أو وسيلة لنشاط ثوري[165].

٤ ـ رفع شعارات نظرية من دون ربطها بالبُعد العملي، ويتجلّى ذلك في شعار الأخوّة، حيث يرى مالك أنّ الأخوّة تختلف عن المؤاخاة

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٦١) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٤٤.
(١٦٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.
(١٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٦٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٦٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

العملية، التي تمّت على يد رسول الله (ﷺ)، بين المهاجرين والأنصار. فالمؤاخاة تنصبّ على الجانب العملي، وتحمل معنى المشاركة، بعكس الأخوة، فهي لا تنصب إلّا على الجانب النظري، لذا فدعوة جمال الدين لم تستطع تحقيق الثورة الإسلامية التي يطمح إليها، لأنّها لا يمكن أن تقوم إلّا على أساس المؤاخاة العملية لا الأخوّة النظرية[١٦٦].

ثانياً: محمد عبده

يرى مالك أنّ الشيخ محمد عبده هو الأستاذ الفعلي للحركة الإصلاحية ـ على حين كان الأفغاني رائدها ـ وذلك بتعديله وجهة الإصلاح نحو الناحية الاجتماعية، وتحديد المشكلة في نفس الفرد، ويرى أنّ هذا الاتجاه الجديد، يدين لتكوين الشيخ محمد عبده؛ فتكوينه كما يرى مالك قد استُمدّ من مصدرين:

الأوّل: البيئة الاجتماعية، فهو قد نشأ في بيئة زراعية، ارتبطت بالأرض وتكوّنت لديه الغريزة الاجتماعية، بعكس الأفغاني، الذي كان إلى البداوة أقرب.

الثاني: البيئة العلمية، وطبيعة التكوين الفكري فيها، فتكوينه في العلوم الإسلامية، قد أوجد لديه الاستمساك بالأصول، والثبات عليها، وقد واجه محمد عبده مشكلة العالم الإسلامي بهذا التكوين، وظهر أثره في علاجه لها، فقد حدّدها بالناحية الاجتماعية، بدلاً من تحديدها بالناحية السياسية، كما يرى الأفغاني، وانطلاقاً من ذلك، فقد رأى أنّ أساس المشكلة في نفس الإنسان، وأنّ علاجها بإصلاحه، وذلك تشخيص صحيح للمشكلة، ولكن مالكاً ينتقد طريقته في علاجها، فهو يرى أنّ محمد عبده، قد أخطأ في طريقة العلاج، ويُرجع ذلك الخطأ، إلى تكوين الشيخ نفسه، حيث يرى أنّ كل مصدر من مصادر تكوينه، قد أوحى بالحلّ على حدة، فقد أدّى به المصدر الأوّل، إلى ضرورة البداية بالفرد لكي يتحقّق الإصلاح.

أمّا المصدر الثاني، فقد كان السبب في وضع حلّ غير صحيح

---

(١٦٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

للمشكلة حيث ظنّ محمد عبده أنّ إصلاح الفرد، إنّما يكون من طريق إصلاح علم الكلام، بوضع فلسفة جديدة، يمكن من طريقها تغيير النفوس[١٦٧]، بيد أن علم الكلام سيصبح قدراً مسلطاً على حركة الإصلاح، القدر الذي حاد بها جزئياً عن الطريق، حين حطّ من قيمة بعض مبادئها [الرئيسة]، كمبادئ السلفية؛ أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام، فكرة السلف.

وعلم الكلام لا يتّصل في الواقع بمشكلة النفس، إلَّا في ميدان العقيدة، أو المبدأ، والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخلَّ مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظلّ مؤمناً. . .، لكن عقيدته تجرّدت من فاعليتها، لأنّها فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد، متحلّل من صلاته بوسطه الاجتماعي، وعليه فليست المشكلة أن نعلِّم المسلم عقيدة هو يملكها وإنّما المهمّ أن نردّ إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي وفي كلمة واحدة، إنّ مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه.

وتغيير النفس، معناه، [جعلها قادرة] على أن تتجاوز وضعها المألوف، وليس هذا من شأن علم الكلام، بل هو من شأن. . . علم لم يوضع له اسم بعد، ويمكن أن نسمّيه تجديد الصلة بالله[١٦٨].

وقد وقعت الحركة الإصلاحية في هذا الخطأ، بسبب التجزئة في تناول المشكلة وربّما لم تكن هذه الاعتبارات، لتخفى على أعين القائمين على المدرسة الإصلاحية، لو أنّها استطاعت أن تقوم بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها بحيث توحّد ما بين الأفكار الأصول، التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، والآراء السياسية، والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان يؤدِّي حتماً إلى طريق أفضل من مجرّد إصلاح مبادئ العقيدة، فموسى، وعيسى ومحمد، ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ لم يكونوا علماء كلام، ينطقون أفكاراً مجرّدة، ولكنّهم في الحقّ

(١٦٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

كانوا مجمّعين لتلك الطاقة الأخلاقية التي أوصولها إلى نفوس فطرية.

وعلم الكلام يمجّد الجدال، وتبادل الآراء، وهو في الوقت ذاته يشوّه المشكلة الإسلامية، ويفسد طبيعتها، حين يغيّر المبدأ السلفي، في عقول المصلحين أنفسهم.

هذه المناقضة (اللاشعورية) تضع في مكان المشكلة النفسية في النهضة مشكلة كلامية، فعلم الكلام لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين، لأنّ المؤمن لا يفيد شيئاً من مدرسة تعلّمه مسألة وجود الله فحسب، من دون أن تلقّنه مبادئ الرجوع للسلف(١٦٩).

ويمكن تحديد عيوب مدرسة محمد عبده كما يراها مالك في ما يأتي:

١ ـ الخطأ في معالجة المشكلة الإسلامية، وسببه عدم التخلّص من نقائص إنسان ما بعد الموحدين، ويتجلّى ذلك في التجزئة في التفكير التي هي إحدى سمات ذلك الإنسان(١٧٠).

٢ ـ الانحراف في واقع النهضة من ناحية أفكارها، ومن ناحية وجهتها، وهذا مترتب على الخطأ في المعالجة؛ فمن ناحية الأفكار:

ـ الانزلاق في علم الكلام، وإحلال المشكلة الكلامية محلّ المشكلة النفسية.

ـ ظهور نزعة التسامي أو المديح، ويتمثّل في محاولة تصفية العقيدة، لمقاومة ضغط الأفكار الغربية.

أمّا من ناحية وجهة النهضة، فإنّ منهج الشيخ قد حولّها إلى وجهة أدبية، بدلاً من أن تكون وجهتها فنية تقنية، كما في البلدان الأخرى مثل اليابان(١٧١).

تلك هي عيوب حركة الإصلاح عند الشيخ محمد عبده كما يراها مالك، أمّا إيجابياتها فأبرزها:

---

(١٦٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٧٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٧١) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩ و٥٢.

١ ـ تصفية الثقافة الإسلامية، وتهذيبها من الشوائب، ورواسب الماضي[١٧٢].

٢ ـ تحقيق البعث الأدبي، ويتمثّل في مؤلّفه **رسالة التوحيد** ـ إذ هو عمل نموذجي في عالم لم يتعوّد التفكير[١٧٣].

٣ ـ بسط المشكلة الإسلامية في المجال الأدبي[١٧٤].

٤ ـ الكشف عن الثقافة الغربية، سواء من طريق مؤلّفاته، أو إصلاحاته[١٧٥].

٥ ـ بعث الحركة في الأزهر، ومحاولة تجديده، ليتناغم مع الأفكار الحديثة[١٧٦].

ظلّت الحركة الإصلاحية بعد محمد عبده في الخط الذي سار عليه، حيث ساهمت الطبقة التي خلفته في إبقاء النهضة نحو وجهتها الأدبية، بل زاد بانحرافها نحو الجدل والمناقشات، حتى أخذت الحركة منعطفاً جديداً بظهور الإخوان المسلمين[١٧٧].

ثالثاً: حسن البنا والمنعطف الجديد للحركة الإصلاحية في مصر

يرى مالك أنّ ظهور الشيخ حسن البنا على الساحة الإصلاحية، قد أحدث تحوّلاً في اتجاهها، ووضعها في الخط الصحيح، حيث سعت تلك الحركة الجديدة إلى وضع أساس أخلاقي لحياة المسلمين، يهدف إلى تجديد الصلة بالله، فمنهاجها يقوم على تحقيق المؤاخاة العملية، التي تحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال[١٧٨]، ويرجع ذلك إلى زعيم الحركة، الشيخ حسن البنا حيث يقول: «لقد ظفرت الحركة بزعيم، لم يكن فيلسوفاً، أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس إسلاماً خلع

---

(١٧٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٧٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٧٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٩.

(١٧٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(١٧٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢ و٥٤ ـ ٥٥.

(١٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥ و١٤٥ ـ ١٤٦.

عنه سدول التاريخ، وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنّه القرآن الذي يحرّك الحياة»[١٧٩]، وهو لم يستخدم في تغيير الفرد سوى الآية القرآنية، ولكنّه كان يستخدمها في الظروف نفسها، التي كان النبي (ﷺ) وصحابته من بعده يستخدمونها من بعده، حيث كانت الآية تُستخدم للتنفيذ، لا للترف العقلي، وهذا هو سرّ تأثيره العميق في النفوس فقد كان القرآن على شفتيه كلاماً حيّاً، كأنّما يتنزّل من السماء فيضيء ويهدي، ويحرّك إرادة الجموع.

لم يكن الرجل يتحدث عن الله ـ عزّ وجلّ ـ كما يتحدّث عنه أصحاب علم الكلام، بل كان يتحدّث عن الله الفعّال لما يريد، المتجلي على عباده بالرحمة والقهر، كما استشعر ذلك الأصحاب من قبل، فتعليم الزعيم تجربة شخصية تُستقى من نبع القرآن، وهي تجربة بدت ثمارها في صورة الحقيقة العاملة، في كل ميدان من ميادين الحياة، وأبرز ذلك تغيير نفس الفرد، التي هي الأساس في التغيير.

وقد ظهر أثرها في الوصل بين الفكرة والواقع، بعد أن كانت الأفكار نظرية فأحدثت تركيباً ناشطاً للفكر والعمل، وهما الأمران اللذان يقوم عليهما كل تطوّر في مجتمع يفكّر في عمله، ويعمل بفكره[١٨٠]، فقد أدرك الشباب المصري الذي طالما احترق بلهيب الخطب في المطالبة بحقوقه، أدرك أنّ الطريق الوحيد لنيل مطالبه هي طريق الواجب، فحقّق [إمكاناته]، ومدى سيطرته على الأنفس والأشياء، ثم سلك هذه الطريق، وبذلك أصبح الداعية الذي تمسّ دعوته شغاف القلوب، فتغيّر معالمها، وتهديها إلى الطريق الأقوم، (طريق الأخوّة) ودار الجهاز الضخم ليحرّك بدوره وجوه الحياة في البلاد، فينشئ المصارف لتوجيه رأس المال، والصحافة القوية لتوجيه الثقافة، والصناعة الناهضة [لإيجاد] العمل وتوجيهه، وجمع الجهاز الضخم أموالاً طائلة، استثمرت لتأسيس القاعدتين الضروريتين لحياة الفرد، قاعدة الروح وقاعدة المادة[١٨١].

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٨٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩، وفي إثر حركة الإخوان المسلمين في مصر، انظر: =

أمّا عن قيمة التجربة فيقول مالك: «فالحركة تخصّ العالم الإسلامي من حيث هي محاولة، من محاولاته التي يهدف بها إلى التخلّص من فوضاه الراهنة، وهي تعتبر في التاريخ الإسلامي المعاصر، أوّل محاولة إيجابية لاستخدام تركيب عضوي تاريخي، ربّما تمخضت عن تجميع أفكار العالم الإسلامي المعاصر، وطعّمتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث في حركة تطوّره، بل وربّما كانت هي العامل الحاسم الذي ينشئ جسراً عبر التاريخ يقوم أوّله على الأرض، التي شهدت وحدة القلوب، وصفاء النفس الإسلامية، في ما قبل انحراف صفين، ويقوم آخره على الأرض التي شهدت تصفية صنوف العجز، وضروب الخرافات، والأوهام التي طبعت عصر ما بعد الموحدين، بل إنّها لتمثّل ـ في رأينا ـ أوّل جهد يستهدف إعادة بناء المجتمع الإسلامي، مسترشداً بالتخطيط الذي وضعه المهندس الأوّل محمد (ﷺ)[١٨٢].

ويقارن مالك بين وضع حركة الإصلاح قبل حسن البنا، ووضعها على يده ويحدّد الفوارق في عدّة نقاط:

١ ـ من الناحية المنهجية يتجلّى الفارق في استخدام الآية القرآنية؛ فالحركة الإصلاحية من قبل وإن قامت على أساس القرآن، إلّا أنّ الآية القرآنية لم تكن لتُستخدَم في منهجها إلّا [بصفتها وسيلة] منطقية تُساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلّم يقدّم لها مقاييسَ من كل نوع، وبراهين تفحم الخصوم، وأدلّة تدين بعض التقاليد، والبدع التي لا تتّفق وما جرى عليه السلف، وهو أيضاً نموذج جمالي، بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة.

ففي كل هذه الحالات، لم تكن [الآية] القرآنية لتمس مباشرة ضمير إنسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، لا تمس مجال حياته، وجوانب فكره، ومناحي سلوك، فهي بذلك أداة (للتجديد) أكثر منها إلزاماً

محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، ط ٢ (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١)، ففيه تفصيل عن الخدمات التي قدمها الإخوان للمجتمع المصري في المجالات الاجتماعية والثقافية، والاقتصادية، والصحية، مصحوباً بإحصائيات عن تلك الخدمات.

(١٨٢) بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(بالتجدّد)، وهذا ولا شكّ أمر مهمّ، إذ كان على أيّ حال أساس النهضة الراهنة، فالتجديد في رأينا هو التفسير النفسي لِما أطلقنا عليه لفظة (التكديس)، ولكنّه يُعدّ أيضاً نوعاً من الشرط المادّي اللازم لعملية (التجدّد)، أعني تجدّد النفس الذي هو جوهر النهضة، في حين يُعتبر التجديد ـ الذي يتّصل بالفكر وحده ـ إصلاحاً ظاهرياً[١٨٣].

٢ ـ من الناحية الاجتماعية، ظلّت الحركة الإصلاحية حبيسة الجانب النظري، على حين ربطت الحركة الأخيرة على يد زعيمها بين الجانب النظري والواقعي، ويتجلّى ذلك في ربط الحياة في الواقع بالحقّ، فعلم التفسير يستطيع أن يبيّن لنا وجه الحق في ما يعتقد المؤمنون، ولكن هذا الحق لن تكون له علاقة بالواقع إلّا في المجال الفكري، وهي علاقة نظرية، خالصة بين الحياة، والعلم، ولو أنّنا افترضنا أنّ ما يقوله لنا علم التفسير أحياناً حقّ لا ريب فيه من حيث هو فكرة مجردة، فإنّ هذا الحق لن يكون البتة سبباً في حدوث تغيير ثابت للعوامل الاجتماعية الأساسية، يجعلها تركيباً اجتماعياً.

والحقّ أنّ هذا التركيب هو الذي ينشئ العلاقة العضوية، بين المبدأ الاجتماعي وموضوعه، وفي هذا المجال يمكننا أن نقارن تعاليم المدرسة الإصلاحية التقليدية بتعاليم الحركة الجديدة، فتعاليم تلك المدرسة كانت تنادي مثلاً (بالتضامن الإسلامي) القائم على فكرة الأخوة، وليست هذه سوى عاطفة أحالتها الحركة الجديدة، إلى مؤاخاة، أي عملاً أساسياً يصبح الناس به إخوة، هذا العمل البسيط هو في الواقع تغيير شامل للإنسان الذي ينقل خطاه من عصر ما بعد الموحدين إلى عصر النهضة، كما قدّر له أن يتخطّى [بالطريقة نفسها] غيابة المجتمع الجاهلي إلى حياة المجتمع الإسلامي[١٨٤].

٣ ـ من الناحية التاريخية، ابتدأت الحركة الإصلاحية من الطور الثاني منْ أطوار الحضارة حين ابتدأت النهضة بعلم الكلام، في حين

---

(١٨٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

ابتدأت الجديدة من الطور الأوّل من أطوار الحضارة (طور الروح) حين أعادت المسلم إلى السلوك الإسلامي الرشيد، باستشعار صفات الله - عزّ وجلّ - بدلاً من تلقينها[١٨٥].

رابعاً: ابن باديس والحركة الإصلاحية في الجزائر

يفرّق مالك بين مرحلتين من مراحل الإصلاح في الجزائر؛ المرحلة الأولى أيام قيادة الشيخ ابن باديس، والمرحلة الثانية بعد وفاته.

فبالنسبة إلى مرحلة ابن باديس، يلاحظ مالك أنّ الحركة الإصلاحية تشذّ عن وضع الإصلاح في أيام الأفغاني، ومحمد عبده، وهي أقرب إلى الحركة الجديدة التي أنشأها حسن البنا، وذلك لما يتحلى به الشيخ ابن باديس من إشعاع روحي أثّر في الحركة في بدايتها، حيث اهتمّ بالناحية التربوية فاستطاعت الحركة، إعادة الحاسّة الاجتماعية إلى الجزائر وإخراجها من ضروب الفوضى والوثنية إلى النور[١٨٦]، ولكن الحركة قبل وفاة ابن باديس أخذت منعطفاً آخر، حينما انحرفت عن نهجها الأخلاقي، فسارت في ركاب المطالبة بالحقوق بدلاً من القيام بالواجبات[١٨٧]، وقد خلّفت مؤسسات التعليم الحرّ ابن باديس، وحوّلت خط الإصلاح بما يتطابق ونهج الشيخ محمد عبده في مصر، فقد ظهر في تلك المؤسسات صنفان من الشباب:

الصنف الأوّل: يحاول تحقيق التماسك في الفكرة الإصلاحية، بدافع الغيرة والصدق، وبذل الجهد.

الصنف الثاني: صنف انتفاعي تحوّلت لديه الحركة إلى وسيلة لكسب العيش، ويتجلّى ضعفها في افتقادها لنظرية مخطّطة في الثقافة[١٨٨]، بحيث تجلّى لديها عدد من السلبيات أبرزها:

١ - إشاعة حرفية مهذّبة، بالتعليم دون التربية، فهي قد علّمت

---

(١٨٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥ - ١٤٦ و١٤٨.

(١٨٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٥، وبن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٩ - ٣١ و٣٣ - ٣٤.

(١٨٧) انظر: بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٣٠، ٣٤ و٣٦.

(١٨٨) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٥.

الناس تذوّق أشياء الحضارة الإسلامية، وبلاغة الأدب العربي، ولم تحقّق التغيير النفسي المطلوب(١٨٩).

٢ ـ الانزلاق في علم الكلام، واستخدام القرآن للجدال وإبراز الذوات(١٩٠).

٣ ـ العجز عن إبراز الوظيفة الاجتماعية للدين في عالم الواقع(١٩١).

أمّا نجاحها فيتمثّل في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين أقحمت في الضمير الإسلامي، فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي(١٩٢).

ولكن مالكاً يرى أنّه ـ على الرغم ـ من سلبيات الحركة الإصلاحية فهي صاحبة النهضة، لأنّها تربطها بالأصول بعكس أصحاب الحركة الحديثة المنبتّين عن أصولهم.

إنّ الرأي الذي ذهب إليه مالك بناء على تحليله لواقع تلك الحركات، يعبّر عن حقيقة تلك التجارب بشكل عام في ما يبدو لي، وإن كان ثمّة قضية، أرى أنّ من الضروري التنبيه عليها، وهي أنّ التربية الخلقية لم تكن غائبة عن أذهان أصحاب الحركة الإصلاحية أيام محمد عبده، وغيره، وهذا الفارق بين حركة محمد عبده وحسن البنا يرجع إلى الفرق بين الرجلين، فالشيخ محمد عبده ليست لديه القدرة على التربية التي يتحلّى بها الشيخ حسن البنا، وغياب هذه القدرة هو السبب في ما يبدو لي، وليس غياب الفكرة، أعني فكرة التربية الخلقية، فقد كان يدرك قيمتها ويسعى لتحقيقها(١٩٣).

إنّ هذه المقارنة تؤكِّد ضرورة القائد الرباني، الذي لديه القدرة على التعليم والتربية في آن واحد لكي ينتشل الأمّة من سقطتها، ويعيدها إلى

---

(١٨٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٢، ٥٥، ٦٤ و١٤٥.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٩٣) انظر: أنور الجندي، **اليقظة الإسلامية في مواجهة التغريب** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الصراط المستقيم[١٩٤]، وهذا هو التجديد الحق الذي ينهض بالأمّة انطلاقاً من مبادئها[١٩٥]، الذي أشار إلى استمرار النبي (ﷺ) في هذه الأمّة، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (ﷺ) قال: «إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها»[١٩٦].

ثانياً: تيار الحركة الحديثة

يرى مالك أنّ هذا التيار يرجع إلى الطائفة المتخرّجة في المدرسة الغربية من أبناء العالم الإسلامي، وحركتهم في حقيقتها خالية من المعنى، مأخوذة من المدرسة الغربية مع بعض العناصر الأخرى التي يلتقطها الشباب المقيم في أوروبا[١٩٧]. وهي تهدف إلى إدخال عناصر ثقافية جديدة إلى الحياة الإسلامية، وانتشال العالم الإسلامي من الفوضى السياسية[١٩٨].

وقد ظهرت آثار رواسب ثقافة ما بعد الموحدين على الحركة الحديثة، ـ كما ظهرت في الحركة الإصلاحية من قبل ـ فطَبَعت صلة الطبقة المثقّفة بالثقافة الغربية بسماتها بحيث كانت صلة المثقّف بالغرب تتمّ في نطاق ضيّق، لا يتجاوز الاهتمام الشخصي الذي اتّصل من أجله بالغرب، ممّا أدّى إلى إدراك صورة ممسوخة عن تلك الثقافة[١٩٩]، فقد كان الراحل إلى الغرب من أبناء العالم الإسلامي أحد صنفين:

الأوّل: الطالب الذي رحل لاكتساب شهادة علمية.

الثاني: السائح الراحل للتجوّل والاطّلاع.

وقد كان كل من الصنفين يكتشف الثقافة الغربية من زاوية اهتمامه،

---

(١٩٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، **طريق الهجرتين وباب السعادتين** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٤٥٦.

(١٩٥) انظر: الندوي، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، ص ٢١٦ و٢١٨.

(١٩٦) رواه أبو داود والحاكم في **المستدرك** والبيهقي في كتاب **المعرفة**.

(١٩٧) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٧ ـ ٥٨ و٦٥.

(١٩٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٧ و٦٤.

(١٩٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧؛ بن نبي: **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ١٣٢، **ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢٠٢.

فالصنف الأوّل يكتشفها في المجال الأدبي، أو من طريق القراءة، أمّا الصنف الثاني فهو يكتشفها من خلال أشيائها، وكما تظهر له في الخارج، فنتج من ذلك تجاوز كِلا الصنفين لفكرة الثقافة، والاكتفاء بتأمّل الحضارة من جانبها النظري أو أشيائها التافهة، فكان اكتشافهما لها في جانبها المتحلّل القتّال، لا في جانبها الفعّال[٢٠٠]، وذلك بسبب الانطلاق بدافع المنفعة العاجلة التي أعمَت أنظار أصحاب الحركة الحديثة عن جوهر الحضارة، فلم يستطيعوا إدراك حقيقة الحضارة، ومسيرها إلى الزوال والتحلّل بسبب سيطرة الثقافة الإمبراطورية والاستعلاء على الإنسانية الذي يتصادم مع السنن التي يسير بموجبها الكون[٢٠١].

وقد أنتجت تلك الصلة التي تجهل الظواهر وأسرارها، تبعية عمياء للغرب، فكانت الاستعارة لأشياء الغرب وأفكاره في إطار التبعية، فانعكس ذلك على تطوّر العالم الإسلامي، بحيث كانت المرحلة الأولى من مراحل تجديده مرحلة تتميّز باقتناء أشياء الغرب، من دون معرفة كيفية إبداعها، فأنتج هذا تطوّراً في الكمّ زاد من الحاجات، من دون أن يحقّق وسائل إشباعها.

وقد استمرّت تلك السطحية، ونَمَت بقدر ازدياد الفئة المتخرِّجة في المدرسة الغربية[٢٠٢].

ويجمل مالك سلبيات الحركة الحديثة في ما يأتي:

١ ـ ابتسار النظرة، والسطحية، ويتجلّى ذلك في الجهل بالروابط بين الظواهر والأخذ بالسهل من دون التعمّق في إدراك الحقائق[٢٠٣].

٢ ـ الاندفاع وفق ما يحقّق المنفعة العاجلة[٢٠٤].

---

(٢٠٠) انظر: بن نبي: **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣؛ **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٥٨، و**مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢٠٥.

(٢٠١) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٦٢.

(٢٠٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٢٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٠٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢.

٣ ـ البدائية، ويتجلّى في الجهل بمنطق الفعالية، والسقوط في الاستعارة بدافع التبعية، والغرام بأشياء الغرب(٢٠٥).

٤ ـ فقدان الكلمة معناها بتحويلها إلى ثرثرة، بدلاً من تحوّلها إلى عمل ويتجلّى ذلك في النزوع إلى المطالبة بالحقوق، بدلاً من القيام بالواجبات(٢٠٦).

٥ ـ التنكّر للأصول وذاتيّة الأمّة(٢٠٧).

٦ ـ بتر أشياء الغرب وأفكاره عن أصولها الثقافية حين استعارتها من الغرب، أو خيانة الثقافة(٢٠٨).

٧ ـ معالجة مشكلة العالم الإسلامي، من ناحية النظم، وتجاوز الإنسان الذي يحمل أساس المشكلة(٢٠٩).

أمّا إيجابياتها فيرى مالك أنّها ظهرت في بعض جوانب من أهمّها:

١ ـ ظهور روح المبادرة؛ وهي المقياس لفاعلية الفرد ـ لدى بعض المثقّفين ـ ويتجلّى ذلك في التوجّه نحو خدمة الجمهور(٢١٠).

٢ ـ تركيز الوعي الجماعي، الذي ينقص البلاد الإسلامية، وإن لم تحدّد الهدف، ففي إعادة الوعي الجماعي، مجال لانتزاع الجموع من الركود والاستهتار(٢١١).

٣ ـ إنشاء تيار فكري كان له أثرٌ في نشاط الفكر وحركته بالرغم من أنّها لم تأتِ بعناصر ثقافية جديدة لعدم اتّصالها الواقعي بالحضارة الحديثة(٢١٢).

---

(٢٠٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٢٠٧) انظر: بن نبي: **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، ص ١٠ ـ ١١؛ **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ **الظاهرة القرآنية**، ص ٥٦ ـ ٥٧، **ووجهة العالم الإسلامي**، ص ٦٢.

(٢٠٨) انظر: بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص ٢١٦ ـ ٢١٧، **ووجهة العالم الإسلامي**، ص ٦٠.

(٢٠٩) انظر: بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص ٦٤.

(٢١٠) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢١١) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢١٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

خاتمـة

وبعد، ففي نهاية هذا البحث يمكن تحديد أبرز النتائج التي توصّل إليها بما يأتي:

أوّلاً: النتائج العامة وأبرزها:

١ ـ إعداد ترجمة متكاملة ومفصّلة عن حياة مالك في جميع أطوارها إلى وفاته.

٢ ـ محاولة استقصاء آثاره الفكرية.

٣ ـ الكشف عن مصادر تكوينه الفكري.

٤ ـ تحديد المفاهيم الرئيسة لديه (الدين ـ الأيديولوجيا ـ الثقافة ـ الحضارة) واستخدامه لها في إنتاجه الفكري، ممّا يسهل عملية دراسته وفهمه.

٥ ـ إيضاح رؤيته للإسلام من حيث مصادره، وأثره التاريخي في الماضي والحاضر، والمستقبل.

٦ ـ عرض نظريته في الثقافة، ومناقشتها في ضوء النصوص الإسلامية، والتأكيد على الفرق بين الثقافة الإسلامية وسواها من الثقافات التي لا تتأسس على الوحي، وتمييز الفاعلية باتّجاه الحق، عن الفاعلية بإطلاق.

٧ ـ عرض نظريته في الحضارة من حيث: تعريفها، وعناصرها، وتفسيرها، ومحاولة نقد النظرية، وتعديلها بما يتّفق والرؤية الإسلامية.

٨ ـ عرض رؤيته للمجتمع الإسلامي المعاصر، وإيضاح نظريته في القابلية للاستعمار، والاستعمار من طريق بيان طبيعة المرحلة التي يعيشها المجتمع الإسلامي منذ سقوط حضارته (حالة القابلية للاستعمار) وبيان أثر الغرب في العالم الإسلامي بعرض رؤيته لذلك المجتمع من حيث تكونه وتطوّره والعوامل المؤثرة في نموّه، وأثر استعماره للعالم الإسلامي.

ثم بيان واقع النهضة الإسلامية ومعوِّقاتها، ورأيه في الحركات التاريخية في العالم الإسلامي، وأثرها في تحقيق النهضة إيجاباً وسلباً.

ثانياً: النتائج المتعلّقة بالمنهج

إنّ مالكاً وإن تجاوز المناهج الأوروبية في ضيق نظرتها، وعلمانيتها، لم يستطع التخلص من ذلك بشكل نهائي، وقد بدا أثر ذلك في إنتاجه، وقد حاولت سدّ هذا النقص، أو على الأقلّ فتح الباب في معالجته، بقدر ما فتح الله تعالى عليّ من الفهم في هذا المجال.

ـ أمّا من ناحية سمات منهج مالك أو ما يتميّز به فأبرزها:

١ ـ الشمول في النظرة من الناحية الاجتماعية؛ ويتجلى ذلك في النظر إلى المشكلة الأساس، التي تنبثق عنها كل المشكلات الاجتماعية، فاستطاع بذلك تجاوز نظرة التجزئة، وإن لم يستطع التخلّص منها نهائياً، بسبب فصله بين الجانب الغيبي والجانب الاجتماعي في مشكلة الحضارة.

٢ ـ التحليل والتركيب: فالتحليل والتركيب من الأدوات المنهجية لديه، إذ هو يلجأ إلى ذلك عند معالجة المشكلات، بتحليلها إلى عناصرها الأوّلية، ثم تركيبها لإدراك قانونها الحاكم لها، ومن نماذج ذلك موقفه بإزاء مشكلة الحضارة.

٣ ـ الجدلية: وتلك أداة منهجية أخرى. يستخدمها مالك لبيان أثر التعارض في الاطّراد التاريخي للظاهرة، ونموذجها الجدلية بين الروح والغريزة، في الاطّراد التاريخي لظاهرة الحضارة.

٤ ـ الواقعية: وأعني بها معالجة المشكلات، كما هي في أرض

الواقع بمحاولة تحليلها، وإرجاعها إلى أصولها التي نشأت عنها، وتطوّراتها، وما يمكن أن تنتهي إليه.

٥ ـ السُّنّة أو القانون: وهذه الميزة ذات ارتباط بالسمة السابقة، فهو حينما يعالج الأحداث في أرض الواقع، فإنّه يرى أنّها ظواهر، تخضع لسنن لا يمكن أن تعالج خارج نطاق السنن الحاكمة لها.

وهذا المنظور، أو ربط الأحداث بالسنن، من ميزات منهج مالك، وإنتاجه الفكري، تجمعه نظريته في الحضارة التي ينطلق فيها من هذا المنظور، بعكس المفكرين الآخرين الذين ينطلقون في معالجتها من ناحية النظم.

٦ ـ الموضوعية: وتلك سمة أخرى من سمات منهج مالك، إذ هو يتحرّى الموضوعية في ما يكتب، ويشدّد عليها، بحيث يتناول المشكلات كما هي، من دون مغالاة أو إهمال لبعض جوانبها، أو تقليل من شأنها، فلكل أمر ما يستحق ولكل موضوع حدوده التي يعالَج في نطاقها.

ـ وسائله:

استطاع مالك الحصول على وسائل هيّأت له القدرة العالية على الدراسة وهذا المنهج المتميز في معالجة المشكلات، ويمكن إرجاع تلك الوسائل إلى صنفين:

أ ـ صنف نظري: ويتمثل في الدراسة النظرية لمجموعة من العلوم:

١ ـ العلوم الإسلامية: سواء ما درسه منها في أثناء الدراسة في أيامه الأولى في الجزائر أو في أوروبا في المصادر الاستشراقية، والإسلامية، وكذلك في مصادرها الإسلامية باللغة العربية حين هجرته إلى مصر.

٢ ـ العلوم الإنسانية، كالفلسفة، والتاريخ، وعلم النفس، والاجتماع، والسياسة، و(الأنثروبولوجيا)، والاقتصاد، ومناهج البحث العلمي.

٣ ـ العلوم الطبيعية: كالرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والأحياء.

ب ـ صنف عملي: ويتمثّل في تجربته الشخصية في الجزائر، والعالم الإسلامي، وأوروبا، ومعاناته للواقع العالمي بمحوريه (الشمالي، والجنوبي)، وتطبيق ما تعلّمه من مناهج وعلوم على هذا الواقع.

ثالثاً: مكانة مالك بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر

في ضوء ما تقدّم يمكن الحكم بأنّ مالكاً ـ رحمه الله تعالى ـ يشكّل مدرسة مستقلّة من مدارس الفكر الإسلامي المعاصر، تتميّز بمنهج خاص حاول فيه تسخير العلوم الإنسانية، لمصلحة الفكر الإسلامي، وهي محاولة رائدة، ولا شكّ، أعطت لفكره ميزة خاصة، أبرزها أنّها كشفت عن كثير من عيوب المجتمع الإسلامي المعاصر ونواقصه التي تشلّ فاعليته، وإن كانت تحتاج إلى ربطها بشكل متّسق وصحيح بالأصول الإسلامية، لأنّ تلك العلوم لا تقوم في أسسها على الإيمان، ولذا فإنّ الاستفادة منها ينبغي أن تكون بتأسيسها على الرؤية الإسلامية، ولا شكّ أنّ مالكاً ـ رحمه الله تعالى ـ مجتهد في ما ذهب إليه، وأرجو أن لا يُحرَم ثواب اجتهاده، وحسبه أنّه فتح للفكر الإسلامي المعاصر باباً عظيماً يمكن الإفادة منه بشكل أكمل إذا رُبط بالقرآن الكريم، والسُّنة المطهرة، وفيهما الحثّ الدائم على تأمّل سُنَن الله ـ عزّ وجلّ ـ في الكون والإنسان والحياة.

وكما يتميّز مالك من ناحية الاستفادة من مناهج العلوم الحديثة، فقد تميّز من ناحية أخرى في طريقة تشخيص الأدواء التي يعانيها العالم بوجه عام والإسلامي بوجه خاص، ويتجلّى في تشخيصه أزمة الحضارة الغربية، وأزمة العالم الإسلامي، وتركيزه ـ بخاصة ـ في مجتمع الوهن، ومعائبه التي تكمن فيها الأدواء التي تشلّ الجهود في العالم الإسلامي من جميع النواحي، وتمكّن للباطل من الانتصار والاستمرار.

إنّ هذا التميُّز يؤكّد المكانة البارزة التي يحتلها مالك بن نبي في إنتاج الفكر الإسلامي المعاصر، وجهوده في محاولة تجديد التفكير الإسلامي، جهود جديرة بالتأمّل فيها، والاستفادة منها، مع ضرورة تعديلها، وتجاوز ما فيها من سلبيات، فقد فتح مالك بمحاولته سبلاً جديدة خليقة بأن تدفع التفكير الإسلامي مراحل في تشخيص الأدواء، وإدراك سبل العلاج، والاستفادة من معطيات العلوم الحديثة.

الملاحق

الملحق الرقم (١)
المقابلة مع زوجة مالك

س: ما الأعمال التي زاولها مالك بعد عودته إلى الجزائر؟

جـ: شغل منصب مدير التعليم العالي في الجزائر فترة، ثم عمل مستشاراً في وزارة التربية، وبعد ذلك استقال، وتفرّغ للعمل الفكري (القراءة والكتابة وإقامة الندوات).

س: ما مدى التزام الأستاذ مالك بالإسلام؟

جـ: كان ـ رحمه الله ـ ملتزماً بالإسلام، ومحافظاً على فرائضه، ويكره الاختلاط ولا يسمح لأهله بذلك.

س: ما الصفات التي كان يتّصف بها؟

جـ: كان طيب القلب للغاية، يغضب أحياناً، ولكنّه لا يحمل حقداً على أحد فقد كان ذا أخلاق عالية، حنوناً، مؤمناً بالقضاء والقدر، ولا يبالي في سبيل الحقّ.

س: هل كان له برنامج يومي؟

جـ: نعم كان يستيقظ لصلاة الفجر، وينام بعدها قليلاً أو يرتاح بعد الصلاة ثم بعد استيقاظه يشرب القهوة، ثم يصلي ركعتي الضحى، ثم يدخل إلى المكتب فيقرأ في المصحف صفحة أو صفحتين، ثم يبدأ في العمل إلى الثانية عشرة ـ حيث يخرج للغداء ـ ثم يرتاح إلى الثالثة. ومن الثالثة إلى السابعة يتفرّغ لاستقبال ضيوفه وتلامذته، وبعد السابعة يغلق

الباب، وقد كان دقيقاً في مواعيده وفي المحافظة على وقته، يطبّق ما يؤمن به.

س: الذين عاشروا الأستاذ مالك ـ رحمه الله ـ يقولون إنّه كان قلقاً ويحسّ بالمطاردة دائماً، فهل هذا صحيح؟

جـ: نعم كان هذا واقع، ومطاردة الاستعمار له حقيقة فلم يكن يشعر بالراحة من الإزعاج الذي كان يُثار حول بيته، وكذلك عند تنقلاته فلم يرَ أهله الراحة من ذلك طيلة حياته.

س: هل قام مالك برحلات إلى خارج الجزائر؟ وإلى أين كانت؟

جـ: قام برحلات كثيرة منها رحلة إلى الصين، وروسيا، وأمريكا، وإيطاليا، وأندونيسيا وتلك الزيارات رسمية، قام بها في أثناء عمله في إدارة التعليم العالي. كما زار عدداً من الدول العربية، كسورية ومصر، والسعودية، ولبنان، والكويت، وتونس، وكانت زيارته لتونس في مهمّة رسمية.

س: هل خلّف أولاداً؟

جـ: نعم خلّف ثلاث بنات هنّ: نعمة، وإيمان، ورحمة.

س: هل كان يتجوّل داخل القطر الجزائري لإقامة محاضرات وندوات؟

جـ: نعم كان يتنقّل في البلاد لإقامة الندوات والمحاضرات، وخاصة في شهر رمضان المبارك.

س: أقام مالك في مصر مدّة من الزمن فكم كانت تلك المدّة؟ وماذا كان يعمل خلالها؟

جـ: مكث في القاهرة سبع سنوات، من ١٩٥٦م ـ ١٩٦٣م، وكان يعمل مستشاراً في المؤتمر الإسلامي الذي صار في ما بعد مجمع البحوث الإسلامية. وكان يعمل ندوة فكرية أسبوعية في القاهرة، يحضرها الطلاب من جميع الأقطار. كما إنّه ترجم كتبه في القاهرة، ولبنان، وقد كان يكتب بالفرنسية إلّا أنّه تعلّم العربية أخيراً وصار يكتب بها.

س: متى كانت مواعيد الندوة في الجزائر؟ وبأي لغة؟

جـ: كان يعمل ندوة فكرية بالفرنسية يوم السبت، من الساعة الثالثة إلى السابعة. ويوم الأحد بالعربية في الموعد نفسه، وهي ندوة مفتوحة للجميع وكان يعملها في منزله.

س: مَنْ مِنْ أصدقاء مالك يمكن الاستفادة منه؟

جـ: يمكن الاستفادة من:

١ ـ عبد الوهاب حمودة.

٢ ـ رشيد بن عيسى في باريس.

٣ ـ عبد القادر حميتو.

٤ ـ الدكتور عمار الطالبي.

٥ ـ محمد السعيد مولاي.

س: هل عمل مالك في ليبيا؟

جـ: كان يزور ليبيا لإلقاء المحاضرات فقط.

س: بالنسبة إلى كتب الأستاذ مالك، هل هي المطبوعة فقط؟

جـ: بالنسبة إلى الكتب المطبوعة، يمكن التعرّف عليها من طريق الأستاذ عمر مسقاوي لأنّه وصيّ المؤلّف، أمّا المخطوطة فلم نفتحها إلى الآن بناء على وصيته بذلك، فقد أوصى بأن لا تُطبع تلك الكتب المخطوطة، والتي لم ينشرها في حياته، أوصى بأن لا تطبع حتى تبلغ الصغرى من بناته الحادية والعشرين.

س: كتابه **مذكرات شاهد القرن** لم ينشر الجزء الثالث منه فهل ذلك ضمن وصيته؟

جـ: نعم.

س: كتاب **مجالس دمشق** لم يظهر، فما السبب مع أنّه قد أعلن عنه؟

جـ: سبب عدم ظهوره لأنّ الناشر الذي سلّمت له الأشرطة التي

كانت تمثّل أصول الكتاب أضاعها، ولذلك لم يخرج الكتاب[١].

س: هل كانت وفاته بسبب مرض ألمّ به؟

جـ: نعم فقد كان يقوم بجولة في الأغواط ليلقي محاضرات، ولما عاد كان مريضاً[٢] ويميل إلى النوم كثيراً، ثم بعد شهر من مرضه، نقل إلى باريس للعلاج وأجريت له عملية جراحية في الرأس تمّت بنجاح، وكان تلامذته يزورونه في المستشفى ويستمعون إلى توجيهاته كما كان وقتها قادراً على القراءة، وبعد خمسة عشر يوماً، أوصى الدكتور بخروجه من المستشفى، ثم ما لبث أن عاوده المرض فنقلوه إلى الجزائر حيث توفي ـ رحمه الله ـ بعد ثمانية أيام من عودته من باريس، وكانت وفاته ليلة أوّل تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٧٣م. وقد كان آخر ما كتب: «أنا فرح باستقبال الموت لأنّني سألقي عن كاهلي عبء أربعين سنة، وما يقلقني سوى ثلاث بنات صغيرات» أو نحو هذه العبارة.

س: هل اتّصل بكم أحد ممّن أجرى عنه دراسة؟

جـ: نعم الأستاذ عبد الوهاب حمودة يعدّ رسالة دكتوراه عنه[٣]، وكذلك السيدة زينب أبو مكارم من مصر[٤]، وكذلك سيدة سورية[٥].

---

(١) أخبرتني أم عصام بأن أصول الكتاب موجودة في أشرطة، وهي المحاضرات التي ألقاها في أثناء إقامته في سورية، وقالت إنها سوف تفرّغ وتعد للطبع، نرجو أن يكون ذلك قريباً.

(٢) أخبرني الأستاذ الهدام مدير ثانوية البنات بتلمسان بأنه مرض منذ مدة وأنه مصاب بالسرطان وكان يعلم بذلك، وقد سلم أمره لله ولم ييأس، وظل يواصل جهاده حتى توفي.

(٣) رسالة الأستاذ عبد الوهاب مسجلة في جامعة السوربون وعنوانها «إشكالية النهضة الإسلامية في مؤلفات مالك بن نبي».

(٤) عنوان رسالة السيدة زينب أبو مكارم «الجانب الروحي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي» وهي مسجلة في قسم الفلسفة في جامعة القاهرة.

(٥) نسيت زوجة الأستاذ مالك اسم السيدة ولم أستطع الاستدلال عليها.

الملحق الرقم (٢)
المقابلة مع الأستاذ صالح بن الساعي

س: التكوين الفكري لمالك بن نبي في باريس، ما مصادره؟

جـ: مالك كان كثير الاطّلاع، ولا سيما في علم الفلسفة، والعلوم الاجتماعية وفلسفة التاريخ، فقد قرأ ابن خلدون، واشبنغلر، وتوينبي، وكنّا نتابع دروساً في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، كما كنّا على صلة بأعلى معهد في ذلك الوقت ونتابع جميع العلوم الإنسانية، والطبيعية، والدروس التي يلقيها الأساتذة في هذا المعهد تتناول جميع ما يستجد من أفكار، وكان فيه أكفأ الأساتذة الموجودين في فرنسا ويأتيه أساتذة زائرون من الخارج والدروس حرّة مفتوحة للجمهور. وكنّا نتابع دروس ماسينيون، كما كان مالك مهتماً بدراسة الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي ولديه قدرة على ملاحظة الحوادث واستخدامها.

س: متى بدأ مالك إنتاجه الفكري؟ وهل كان في بعض الأوقات أغزر من بعض في الإنتاج؟

جـ: ما كان يعمل باستمرار، بل حسب الظروف، وأوّل كتبه هو **الظاهرة القرآنية** وقد كتبه في (دروكس) بفرنسا عام ١٩٤٧م وسلّم لي المخطوط لطباعته، وقد مهّدت لذلك عند جمعية العلماء حتى لا يعارضوا طباعة الكتاب، وقد قال الشيخ العربي عن مالك إنّه نِعْم الرجل ولكن ليس عنده روح اجتماعية.

قلت دَعْ هذه المسألة، ولكن هذا الكتاب أنا قرأته وليس فيه شيء،

ونحن نريد أن لا تعارضوا طباعة الكتاب، وسأدفع خمسين فرنكاً باسم الجمعية فقال الشيخ البشير: لا بأس يا ولدي، وكان محباً للخير.

وافقت الجمعية، فتبرّعت بخمسين وقيّدتها باسمها وثلاثين باسمي وطلبت طبع خمسة آلاف نسخة، وصحّحت الكتاب عند طباعته.

أمّا **شروط النهضة** فقد خرج عام ١٩٤٨م، وكذلك أخرج في العام نفسه قصة **لبَّيْك**، وبالنسبة إلى المقطع الذي عن الإخوان المسلمين في كتاب **وجهة العالم الإسلامي** فهو ليس كاملاً في الطبعة العربية بعكس الفرنسية، وذلك نظراً إلى الوضع في مصر.

س: كيف ترون مالك من خلال صحبتكم له؟

جـ: مالك فيه خصلة حميدة وهي الرجوع للحق ولكن طبيعته حادّة.

س: هل حاول مالك التعاون مع نجمة شمال أفريقيا؟

جـ: في سنة ١٩٦٣م رأينا تكوين كليّة شعبية للعمال الجزائريين سواء الأميّين المثقّفين أو كل بحسب مستواه، وقد اتّصلنا من أجل ذلك بمصالي الحاج من أجل المساعدة على افتتاح الكلية، ولكنّهم رفضوا ذلك العرض.

وقد كنّا على دراية تامة بالمنهج السليم للتغيير، ولأجل ذلك كان لنا موقف معيّن من تلك الأحزاب، أو الحركات السياسية، لانحرافهم عن المنهج السليم للتغيير، فكنّا مستقلّين، ولم يشترك الأستاذ مالك في أي حزب سياسي. وكان على النهج نفسه شخص اسمه علي بن أحمد، كان قد أصدر جريدة اسمها **صوت الشعب**، وقد حاربه الاستعمار وقتلوه في فرنسا لمّا هرب إليها.

س: هل تعرّض مالك لحوادث اغتيال؟ وكيف كانت حياته؟

جـ: مالك بن نبي عاش حياة صعبة وشاقّة، ولم يكن لديه عمل، وكان عدّة سنين يعيش على نفقة الدكتور عبد العزيز خالدي، ونفقتي، وكنت أبعث لزوجته خديجة ببعض النقود.

أمّا عن تعرّضه للاغتيال فلا أذكر شيئاً من ذلك، وإنّما في الحرب

العالمية الثانية سافر إلى ألمانيا واتّصل بـ ديبنت روب وزير ألمانيا، ولمّا دخل الألمان فرنسا عيّنه أهل بلدة دروكس رئيساً لبلديتها، ولما انهزمت ألمانيا أراد رجال الثورة الفرنسية الحكم عليه بالإعدام، ولكن الأمريكان خلّصوه منهم.

س: من كان ينفق عليه في أثناء إقامته في باريس؟ وما هو دور خديجة في حياته؟ وما هو موقفها حينما تزوج؟

جـ: لم يكن والده يبعث إليه، وكانت زوجته خديجة هي التي تعمل على تدبير معيشته مع أمّها التي كانت تقوت نفسها من طريق الفلاحة ونحوها، وقد كان يسكن عند أم زوجته في دارها (لوات كليري) وهي تبعد حوالى كيلومتر عن (دروكس) وإذا نزل إلى باريس يجلس يوماً ثم يرجع.

وقد ترك خديجة في فرنسا لمّا سافر إلى مصر، وكانت امرأة كبيرة ومريضة وقد عاشت معه حياة صعبة، فلمّا تزوّج غضبت من ذلك، وقد ماتت وهو لم يطلّقها.

س: بعد خروجه من الجزائر قبل الحرب العالمية الثانية، هل عاد إليها؟

جـ: كان يجلس في فرنسا عاماً، ثم يزور الجزائر ويجلس فيها فترة لزيارة والده وأصدقائه في تبسة، ولم يكن يستطيع العمل طيلة مكوثه في الجزائر لمراقبة الاستعمار له.

س: كيف كانت علاقة مالك بجمعية العلماء وقت الثورة؟

جـ: في أوّل عام ١٩٥٤م كان مالك في فرنسا، وكنت في المغرب، ولما وقعت الثورة، جاء الشيخ العربي وعندي رسالة منه عن السيد مالك، فقد كان يعطف علينا، وكذلك الشيخ البشير، ولكن الشيخ العربي كان يعطف علينا أكثر، وكنت قلت للشيخ العربي مشافهة، وكتابة بأنّ جمعية العلماء تحتاج رجالاً مثقّفين ثقافة عالية عربية وفرنسية، وهذا الصنف موجود ولكنكم لا تستفيدون منه.

فالأستاذ مالك محتاج للمعاش، ولا بدّ من مساعدته، وستفيدون منه وكذلك الأستاذ حمودة بن الساعي، فكان متّفقاً معي في هذا الجانب.

ولما وقعت الثورة، جاء الشيخ العربي للمغرب يبحث عني وكنت

وقتها مسافراً وذلك لتكوين نواة لجنة تمثيل، وترك لي وصيته لأتّصل به، ولكنّني لم أفعل.

وقد كان الشيخ العربي يثق بنا ثقة تامة جداً، وخلال الفترة من ١٩٥٤م إلى ١٩٥٦م كنّا في فرنسا.

س: لماذا سافر مالك إلى مصر؟ وهل كان ذلك من أجل المشاركة في الثورة الجزائرية؟

جـ: في عام ١٩٥٦م كان مالك على علاقة مع نهرو في الهند، وقد استدعاه لكي يزور الهند من أجل كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، وكان بداية العلاقة لمّا بدأ يكتب هذا الكتاب، وقد استدعوه بصفة رسمية بواسطة السفير الهندي في القاهرة.

ولهذا السبب قدِم مالك إلى مصر لكي يسافر منها إلى دلهي.

وكان قد كتب إليَّ لكي أسافر معه، ورغب في ذلك، لكي أسدّد ما قد يحصل منه لحدّته وقلقه، وخاصة ما يتعلق بالأوضاع السياسية.

سرت إليه وكان يسكن في (لوات كليري) وأقمت أسبوعاً، وكان في حالة ضيق من العيش، وقد كلّمت محمد خطاب وهو فلاح كبير وثري، وكان مؤيداً لجمعية العلماء، وأعطاهم إعانات، وهذا شيء معروف عنه، قلت له هذا السيد مالك بن نبي ألّف كتاباً وقد استدعاه نهرو إلى دلهي، وهو سوف يسافر ولا بد من مساعدته دفعاً للحاجة، فقدّم له إعانة، أما أنا فقمت بمصاريفي.

بعد إقامتنا لمدة أسبوع ركبنا القطار لنسافر من ثم في الباخرة إلى الإسكندرية ليتّصل بالسفير الهندي الذي كان الواسطة بينه وبين نهرو وكان مالك متخوّفاً من الشرطة الفرنسية، أن لا تسمح له.

فقلت له لا تقلق، وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين، وصلنا الحدود وجاءت الشرطة، وكانت تلك الأيام أيام حرب بين الثورة الجزائرية وفرنسا، سمحت لنا الشرطة بالمرور فسرنا إلى باريس ثم إلى إسبانيا، ومنها بالباخرة إلى الإسكندرية، ومكثنا بها يوماً ثم سرنا للقاهرة، وكان وصولنا لها في ٨ أيار/ مايو سنة ١٩٥٦م، فحللنا في أحد الفنادق. ثم إن مالكاً

رغب في الاتصال بأعضاء الثورة وجمعية العلماء، فسرنا إلى المركز، والتقينا بالشيخ أحمد توفيق المدني ـ عضو جمعية العلماء ومؤرخ ـ فرّحب بنا وقال: هذه مناسبه لطيفة وعندنا اجتماع بشأن بحث الوسائل التي يمكن بها معاونة الثورة الجزائرية ـ يقصد اجتماع لجنة المغرب العربي ـ سرنا معه ولقينا جماعة أعرفهم شخصياً لمّا كنا طلبة في باريس، منهم: صالح بن يوسف يمثل تونس، والفاسي يمثّل المغرب، وفرحات عباس والدكتور فرنسيس وعبد الرحمن كيوان وعبد المجيد مشري، ومحمد خيضر، والدكتور أمين الدباغي، ومن المصريين: الدرّاز، والدكتور منصوري، ممثل الحكومة المصرية.

فلما دخلنا مع أحمد توفيق، فرح بنا فرحات عباس، واعتبرنا نجدة له، أما الدكتور أمين الدباغ فقد كشّر وغضب وكأن الذين وصلوا أعداء، ثم مال على عبد المجيد مشري وهمس له في أذنه، جلسنا وكل قال رأيه، ثم خرجنا، وكان شهر رمضان قد انتهى. وقال خيضر: لا بد أن تفطروا عندي ـ وكان رجلاً طيباً ـ رجل فطرة، تناولنا طعام العشاء عنده، ثم ذهبنا للمبيت، وفي الغد سرنا لجمعية العلماء، ولما جاء وقت الغداء فقال خيضر: تغدّوا معنا فهمس له أمين الدباغ فتراجع عن دعوته.

وكان أمين الدباغ خبيثاً، والخبث ظاهر عليه، ولمّا لقيت مشري، من بعد، سألته عمّا همس له أمين الدباغ لما دخلنا الاجتماع أول مرة، فقال: إنه يقول: هذان اثنان نزلا بالمظلة.

فلم يشعر بنا كإخوة جئنا لمساعدتهم، مع أن هدفنا في الأصل بأن لا نتدخل في شؤونهم، فقد كانت بداية الثورة.

بحثنا بعد ذلك عن مكان آخر غير الفندق، وسكنّا في شقة، ثم قطعنا العلاقة مع أعضاء المركز لمّا رأينا موقفهم.

سرنا للسفارة الهندية، ولكن وجدنا أن السفير الذي كان يعرف ابن نبيٍ تغيّر، فقد انتقل إلى سالسبوري في جنوب أفريقيا، أما السفير الجديد فلم يكن عنده علم بالموضوع، فقال لي مالك: لا بد أن نطبع الكتاب، وكان قد أعدّ أصوله، فسرنا للسفارة الصينية، فاتصلنا بالملحق الثقافي، ففرح بنا. وبذل ما في وسعه، وقال لنا: قد نستطيع طبع الكتاب، ولكن

عندنا نظام للطباعة، فهي مبرمجة، فلا نستطيع أن نُدخل الكتاب في البرنامج، ولكن نستطيع أن نبعث ليوضع في البرنامج، ولكن ربما تتأخر طباعته عاماً أو عامين أو ثلاثة أو أربعة بحسب الجدول الموضوع.

سرنا بعد ذلك إلى الوزارة المصرية لطلب طبع الكتاب، فوافقوا على طباعته.

س: هل إهداء كتاب **الفكرة الأفريقية الآسيوية** إلى عبد الناصر لأجل تيسير أمر طباعته؟

جـ: هذا ليس صحيحاً، لأن الإهداء لم يتم إلّا بعد أن وافقت وزارة الأعلام المصرية على طباعته.

س: كيف سارت علاقة مالك برجال الثورة الجزائرية؟

جـ: كانت علاقة مالك معهم سيئة وخاصة أمين الدباغي لغيرتهم منه. وقد طلب منهم مالك أن يذهب للجبهة الجزائرية ليكتب تاريخ الثورة من طريق المشاهدة، ولم تأته موافقة، وكانت الثورة الجزائرية كلّفت الأستاذ مالك يكتب بالفرنسية مقابل عشرين جنيه مصري لإعاشته، ثم قطعوه عنه.

س: ماذا عمل الأستاذ مالك بعد ذلك في القاهرة؟

جـ: سكن في الدقي مع عبد السلام هراس وعمر مسقاوي وعبد الحميد من تبسة، وكان يعقد حلقات يشرح لهم فيها كتابه **شروط النهضة**. وكانت تلك بداية الحلقات، حيث استمر في عملها في الجزائر بعد الاستقلال.

أما العمل فبعد أن قطعت عنه الثورة الجزائرية ذلك المبلغ، عيّنته الحكومة المصرية مستشاراً في المؤتمر الإسلامي، وكان رئيس المؤتمر أنور السادات وقد استمر في عمله إلى رحيله من القاهرة عام ١٩٦٣م، واستمر في عضويته في المؤتمر الإسلامي الذي سمّي في ما بعد (مجمع البحوث الإسلامية).

س: هل حضر الأستاذ مالك مؤتمر باندونج؟

جـ: لم يحضر الأستاذ مالك مؤتمر باندونج نظراً إلى علاقته مع رجال الثورة، وقد أرسل له شخص آخر.

س: ما علاقة مالك بليبيا؟

جـ: في عام ١٩٧٠م كان عيد الجلاء في ليبيا، وقد استدعته الجامعة الليبية لإلقاء محاضرات، ومن تلاميذه هناك: إبراهيم نويل، ومدير تحرير جريدة **البلاغ** آنذاك في ليبيا، فقد كان من تلامذته في القاهرة.

وقد استدعاه محمود صبحي وكان مدير الجامعة، وفي تلك المناسبة التقى الأستاذ مالك بجمال عبد الناصر، فرحّب به وقال: لماذا هربت من عندنا؟ أهلاً بك دائماً.

وقد كان مالك يرى أن جمال غير تلك المجموعة الخائنة التي تعمل تحته فقد كان يُدرك الخيانة التي تتم تحت جمال عبد الناصر.

وقد ألقى مالك محاضرة، ولم يحضرها المصريون ولا الجزائريون.

أما ثقة مالك في الرئيس الليبي: فقد كانت في محلّها، فقد قدّم للأستاذ مالك كل رعاية وتقدير وخاصة في مرضه الأخير الذي توفي فيه.

فقد استعدّت ليبيا لبعثه إلى أي مكان في الدنيا، وعرضوا عليه السفر لأمريكا، وقد كان السفير الليبي يزوره يومياً.

س: ما طبيعة مرض الأستاذ مالك؟ وهل كان سبب وفاته؟

جـ: المرض سرطان في الدماغ، وأصل مرض السرطان من البروستات، ثم انتقل إلى العمود الفقري، ثم إلى الدماغ، وكان فيه رعشة بسبب ذلك، وقد كان ذلك المرض هو سبب موته، ولما سألته عن موقفه من إجراء العملية قال: أنا بين يدي القدر.

وقد أجريت له العملية، ولكن لا أمل إذ المرض متمكّن، وقد قال لنا الطبيب المشرف عليه: إن المرض سرطان في الدماغ، والأحسن أن تُرجِعوه ليموت في أرضه، فلا أمل في حياته.

الملحق الرقم (٣)
حديث عن مالك
من قبل مجموعة من أصدقائه وتلامذته

١ ـ رابح الساسي:

ممّن عايش الأستاذ مالك بن نبي، وزوجته أخت لزوجة الأستاذ مالك.

يقول عنه: كان ـ رحمه الله ـ نادر المثال، ذا أخلاق وتواضع، وحرص على الجهاد، وإعلاء كلمة الحق.

وقد تعرّض في عام ١٩٥٢م للاعتقال من قبل الاستعمار، وفي تلك السنة نفسها عملت على تهريبه من البلاد، وقد ساعدته على التنّكر في لباس حمّال، لكي يهرب من البلاد من طريق البحر.

ويقول: إن صديقاً له كان يعمل في المخابرات الفرنسية، وقد أحضر له مجلة خاصة، ذُكر فيها عشرون شخصاً مستهدَفون للتصفية من قبل اليهود وكان من ضمنهم مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ ، ويقول: إنه أطلع الأستاذ مالك على تلك المجلة.

٢ ـ بو عمار:

هو أحد المرافقين للأستاذ مالك في فترة الشباب، وقد تحدّث عنه من جانب رجوعه للحق عند معرفته خطأ موقفه، قال:

عندما كنا شباباً نعمل في الكشافة، كان مالك ينتقدنا، يقول: أنتم لستم مسلمين، ولستم جزائريين، ولم نكن نستطيع أن نردّ عليه، فهو متمكّن وعميق، وقد أشار علينا البعض بأن نأخذه في أحد معسكراتنا، ليرى بعينيه، فأقمنا معسكراً وطلبنا منه أن يصحبنا إليه، وكنا نعطيه الكلمة في الصباح للتوجيه، فلما رأى واقع المعسكر الكشفي، والتكوين الذي يتم فيه، رجع عن كلمته التي كان يقولها، ومما يأخذه على الكشافة: اللباس غير الساتر.

٣ ـ مدني حواس:

هو ابن عم أبيه، وهو يعمل مديراً للتلفزة في الشركة الوطنية للإعلان في الجزائر.

تحدّث عن الأستاذ مالك بن نبي قائلاً:

كنت صغيراً ذلك الوقت، كان مالك بن نبي حينما ينزل للجزائر من فرنسا يجتمع ببعض الأشخاص؛ مثل: الدكتور الخالدي والعربي التبسي ـ رحمهما الله ـ وبعض أصدقائه القلائل، فلم يكن الناس يعرفون مكانته كما أنهم يحذّرون من صحبته، لأنه مراقب ومطارَد من قبل الاستعمار، الذي كان يضيِّق عليه.

وكان ـ رحمه الله ـ شجاعاً لا يهاب؛ فقد جاء إليه رجال الشرطة في إحدى الليالي في دار أبيه، وكان لدى والده بندقية صيد، فأخذها وهدّد رجال الشرطة بأنه سيقتلهم قبل أن يصلوا إليه، فتراجعوا، ثم استدرجوه في ما بعد من طريق بعض الجزائريين العملاء وأبعدوه عن البلاد.

٤ ـ الشيخ هدّام: مدير ثانوية البنات بتلمسان

يقول: تعرّفت على الأستاذ مالك في الجزائر بعد الاستقلال ولم يكن بيننا تعارف في فرنسا، رغم أننا كنا هناك في زمن واحد، وأنا أعتبر الأستاذ مالك إماماً، فقد ضحّى وبذل من جهده ووقته الكثير.

وقد أتاني قبل وفاته بسنة وقال: إنني عازم على الهجرة فقلت له:

إن الشيخ ابن باديس ـ رحمه الله ـ قال عمّن يهاجر: إنه يفرّ من المعركة، فإذا هاجرت فإنّك تستسلم للآخرين وتفرّ من المعركة. فتراجع ـ رحمه الله ـ عن عزمه، ولم أدرِ ما سبّبت له من الآلام في تلك السنة التي عاشها هنا قبل وفاته.

كان ـ رحمه الله ـ مؤمناً بالقضاء والقدر، بحيث لم يتأثّر حينما أخبره ابني بأنه مصاب بسرطان الدماغ، فسلّم أمره لله، وما أخبر بذلك أحداً، وظل يجاهد حتى آخر حياته ـ رحمه الله ـ .

٥ ـ الدكتور حبيب:

ابن زوجة الأستاذ مالك ـ رحمه الله ـ .

تحدث عن جانب من حياته قائلاً:

كان ـ رحمه الله ـ لا يقيم وزناً لهذه الدنيا، وقد وكّل أموره في هذا الجانب إلى زوجته، فلم يكن يبالي بماذا يكسب منها. وقد عانى في حياته كثيراً، وعاش حياته كلها في غاية البساطة والتخفّف من الأثاث والرياش والترف.

٦ ـ الأستاذ الدكتور عمّار الطالبي: مدير جامعة الأمير عبد القادر في جمهورية الجزائر.

هو ممّن صحب الأستاذ مالك في القاهرة والجزائر، ومن تلامذته البارزين. تحدّث عنه فقال:

درس الأستاذ مالك الابتدائية في تبسة، وأكمل تعليمه الثانوي في قسنطينة ثم رحل إلى فرنسا ودرس بها الكهرباء، وتخرّج مهندساً كهربائياً.

كان في أثناء إقامته في فرنسا يدرس في حلقة خاصة مع زميله حمودة بن الساعي في الفلسفة وعلوم النفس والاجتماع والتاريخ، وكان معنياً بمشكلة العالم الإسلامي وتخلّفه.

وقد عاش في مصر فترة من الزمن، من ١٩٥٦م، وكان رجال الثورة الجزائرية قد رتّبوا له مبلغ عشرين جنيهاً لإعاشته، وكان يكتب

برنامجاً للثورة في الإذاعة، ثم ما لبثوا أن قطعوا عنه ذلك المبلغ ممّا سبّب له ضيق المعيشة، وقد عيّنته الحكومة المصرية في ما بعد مستشاراً في المؤتمر الإسلامي بالمرتّب نفسه.

وكان في القاهرة يعقد ندوة أسبوعية مفتوحة في منزله لكل من يرغب في حضورها.

ومن سماته ـ رحمه الله ـ الحرص على الوقت، وكان يدوّن مذكراته في أوقات راحته، وقد رأيته يفعل ذلك في أثناء سفري معه إلى روسيا، وذلك في ما أظن (الجزء الثالث) من مذكراته **شاهد القرن**، الذي أوصى بأن لا يُطبع حتى تبلغ الصغرى من بناته الحادية والعشرين.

٧ ـ الأستاذ عبد الوهاب حمودة: مدير الملتقيات في وزارة الشؤون الدينية في الجزائر.

من أبرز تلامذة الأستاذ مالك ـ رحمه الله ـ ، تحدّث عن تواضعه فقال:

كان ـ رحمه الله ـ متواضعاً؛ ومن الدلالة على ذلك إقامته عندنا في قرية جبلية، وفي حجرة صغيرة، مدة شهر كامل، ولم نحسّ منه بأي تضايق من ذلك الوضع.

كما أفادني الأستاذ عبد الوهاب بوجود مجموعة من الكتب المؤلفة من قبل الأستاذ مالك، ولم تظهر إلى الآن وهي:

أ ـ **العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها.**

ب ـ **نموذج لمنهج ثوري** باللغة الفرنسية.

جـ ـ **العفن**: كتبه في آخر حياته باللغة الفرنسية (مخطوط).

د ـ كتاب عن **المشكلة اليهودية.**

ومما ظهر ولم يُطبع مرة أخرى:

أ ـ **النجدة ـ الشعب الجزائري يُباد.**

ب ـ قصة **لبيّك** باللغة الفرنسية ولم تُترجم، وقد طبعت الطبعة

الأولى في مطبعة النهضة الجزائرية، سنة ١٩٤٧م ولم تطبع مرة أخرى.

كما أفادني بمشاركة الأستاذ مالك في الملتقيات الفكرية، ومسجد الطلبة في الجامعة، وقد كان يكتب كلمات في مجلة **مسجد الجامعة** بعنوان (ماذا أعرف عن الإسلام).

كما أفادني بأن هناك طالباً يحضّر رسالة حول الأستاذ مالك بن نبي واسمه الطيب برغوث، من باتنة في الجزائر.

٨ ـ محمد السعيد مولاي: يعمل مدرس رياضيات في معهد الرياضيات بجامعة العلوم والتكنولوجيا.

من تلاميذ الأستاذ مالك بن نبي، قال:

صحبت الأستاذ مالك بن نبي فترة من الزمن، وقد رأيت حرصه على إفادة الطلبة، وتوجيه أنظارهم للعناية بالمشكلات، والتعامل معها بمنهجية وتجاوز النظرات السطحية في معالجتها.

٩ ـ جلول الساسي: يعمل في وزارة المالية.

من تلاميذ الأستاذ مالك بن نبي، قال عنه:

صحبت الأستاذ مالك قبل وفاته بشهرين إلى الأغواط، لإلقاء محاضرات هناك، ومكث عندنا في الأغواط عشرة أيام، كلّما جئنا نوقظه لصلاة الفجر وجدناه قد استيقظ وجلس يقرأ القرآن الكريم. وكان محافظاً على الصلاة في أوقاتها.

١٠ ـ عبد القادر الأمير خياطي: يدرس الآن في الولايات المتحدة الأمريكية، من تلاميذ الأستاذ مالك بن نبي، قال عنه:

كان الأستاذ مالك بن نبي يطبِّق ما يدعو إليه في المحافظة على القيم الأخلاقية والحرص على الوقت، وبذل ما يستطيع لإفادة الآخرين.

كنا نبيت عنده بعض الليالي، فيوقظنا قبل الفجر للصلاة، وقد كان حريصاً على أداء الصلاة في أوقاتها، حتى في أثناء إقامة الندوات في منزله، كان يوقف الندوة ويقيم الصلاة إذا حان وقتها.

كما كان له وِرد من القرآن قبل صلاة الفجر.

ومن آثاره التي لمس الطلبة نتائجها: جهوده المثمرة في دفع الطلبة لتحقيق فكرة مسجد الجامعة، ثم تعاونه مع الطلبة بعد افتتاحه، وكان هذا المسجد يُصدر مجلة بالفرنسية للدعوة الإسلامية، يفتتحها الأستاذ بكلمة منه، كما سمح للطلبة بطباعة جميع كتبه بالفرنسية على آلة السحب وتوزيعها من دون أن يأخذ على ذلك مقابلاً مادياً.

كما أن له جهوداً تُشكر في ملتقى الفكر الإسلامي الذي يقام سنوياً في الجزائر والذي له آثار حميدة، ونتائج مثمرة.

وقد كان متمكناً من اللغة الفرنسية كتمكّن أهلها أو أشد، بحيث كانت له فيها مصطلحات مبتكرة تُنسَب إليه في بعض المعاجم الفرنسية.

وقد تعرض الأستاذ لمضايقات كثيرة طيلة حياته، وذلك من أجل إضاعة وقته، وتفويت فرصة العمل عليه، ولكن الله حفظ الأستاذ ونفع به كثيراً.

الملحق الرقم (٤)
المقابلة مع رشيد بن عيسى

س: أقام الأستاذ مالك ـ رحمه الله ـ في القاهرة فترة من الزمن، وربما كان لتلك الفترة أثر عكسي في مجال الاستفادة من الأفكار التي قدّمها، فما رأيكم في ذلك؟

جـ: الأخوان في الشرق لا يفهمون مالك بن نبي، أعني لا يحسنون قراءته، ثم هم يفهمونه من زاوية محلية، وضيقة الأفق بالنسبة إليه.

أقام في مصر، واختصر واستبق النتيجة ولكن الإخوان بالرغم من الممارسات التي يتعاطونها اليوم، ما زالوا يؤاخذون مالك بن نبي أنه كان من أول من برز في هذه الأمة، وبدا عليه شيء جديد، ونوايا جديدة فأهدى إليه كتابه **الفكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج** لأن الرجل هو الذي استضافه في مصر.

قال في الإهداء: إلى الرجل الذي تمثّلت فيه الثورتان، الثورة السياسية التي أعطت مصر الجمهورية، والثورة الفنية التي انتزعت مقاليد الأمور من الأيدي الديماغوجية.

بمعنى، لأول مرة ظهر بصيص من الأمل فهذا الرجل أدرك مصالح الأمة وأمّم القنال، ولا يمكن قيام أمة بغير استرداد ثرواتها.

ولا يعني ذلك أنه يتضمن تزكية أو تبرئة لعبد الناصر في ما فعل بعد ذلك.

فمالك بن نبي حينما قدم إلى مصر لم يكن ينوي الإقامة فيها، بل كان يريد الانتقال منها إلى تونس ليلتحق بالثورة الجزائرية ليؤرّخ لها، فرفضه حكام الثورة، لأنهم لم يكونوا يريدون أن تكون بينهم عين بصيرة، ولم يكونوا يريدون شاهداً عليهم كمالك، بما كان عليه من إدراك واسع، فهو رجل لم يكن ممّن تخدعه الشعارات، وكان ينظر بمنظار تاريخي، ويقيس ميلاد الأمم بالمقياس الحقيقي، وليس برفع الشعارات أو بغير ذلك، فمن أجل ذلك رفضه الديماغوجيون ودعاة الثورة، ودعاة الوطنية الذين أثبتت التجربة من بعد أنّهم لم يكونوا عميقي الجذور، ولا واسعي الأفق.

فبعد ذلك اضطرّ إلى الإقامة في مصر، وعاش عيشة بائسة وشديدة جداً لا أعرفها بالضبط ولكن الأستاذ الطالبي ربّما حدثكم عنها.

وقد حاول أن يسهم في الفكر الموجود في تلك المرحلة، فالأستاذ ابن نبي كان دائماً كما كتبت على قبره (ضمير العالم الإسلامي).

وهو شاهد على عصره بما كان له من إدراك واسع للسياسة الدولية، وكما يقال اتجاهات التاريخ، إلى أي جهة ينحو، فكان يسجّل شهادته بصفته مسلماً ممثّلاً للأمة، فكل مسلم له حقّ التمثيل (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم)[١] فكان يريد أن يمثل هذه الأمّة في كل الحوارات الكبرى.

فإذا طُرح فكر عالمي كان يبحث كيف يمكن أن يكون للمسلم موقع فيه.

كان يدخل بتكوينه، وهو لم يكن فقيهاً، ولا عالِم دين بالمعنى المعروف كان إنساناً، كان عالماً بالمعنى العلمي، وكان مفكّراً مستقلاً، وقبل ذلك وبعده كان مسلماً قوياً راسخ الإيمان، من الطمأنينة ومن الثقة بإيمانه بحيث لم نلمس لديه ولا مرّة هذا النوع من الهرج ومن السخط والغضب الذي نراه عند بعض من يُعرف أنّه من علماء المسلمين، وهم في الحقيقة يطاردون شكوكهم، فإذا ما استولت عليهم الشكوك من قراءات أو من الأسئلة التي تطرح عليهم، ذهبوا يسبّون ماركس لأنّهم لا

---

(١) رواه البخاري، ومسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل.

يعرفونه، وينهالون على اليهودية لأنّهم لا يعرفونها، وينهالون على كل شيء من قبيل الإنسان عدو ما يجهله فهم يدافعون عن شكوكهم، ولا ينطلقون عن قوّة إيمان.

فإذاً، ابن نبي كان إيمانه من الرسوخ ومن الوعي بحيث لا يمكن أن يتسلّل إليه مثل هذه الشكوك، فهو كان مطمئناً دائماً على هذا الصعيد، فإذا قلق فعلى مستوى تحليل أوضاع الأمّة، حين ذلك كان يقلق ويقول ما كتبه طنطاوي جوهري: إذا لم تدرك الأمّة ما أنذرها به فيصير مصيرها مصير عاد وثمود.

أمّا ماذا اكتسب مالك بن نبي من مصر؟

فقد كسب على ما أظنّ شيئاً من الثقافة الإسلامية، أعني درس بصفة أقرب مصادر الثقافة الإسلامية، واتّصل بعلماء، وكان عضواً بمجمع البحوث الإسلامية.

س: ما علاقة مالك برجال الثورة الجزائرية؟

جـ: انطلاقه وتحليله للأزمة ليس كمثلهم، فالفرق بين سياسيين وباحث مثل مالك بن نبي، أنّ السياسي يحسب أنّ قضيته هي استقلال واسترجاع العلم فقط، وابن نبي يعرف أنّ القضية ليست هذه، فهو يعرف أنّ العوامل ثقافية وحضارية عميقة في التاريخ ترتبط بالإنسان. هي مجموعة عوامل تصيب الإنسان سلباً أو إيجاباً، فإذا وجد الاستعمار فلأنّنا كنّا مهيأين له، ولو لم نكن مهيأين له لَما أتى لنا، ولذهب لغيرنا، يأتي على ذلك بألف دليل. فليس الاستعمار هو المسؤول عن أمراضنا، فخروجه لن يحلّ مشكلاتنا والآن هذا أصبح أوضح من النهار، فعندنا طرفة تقول: لو يرجع الاستعمار نحكي له ماذا عمل فينا الاستقلال، فالعرب كلهم أحرار منذ أربعين سنة وقد خرّبوا أنفسهم أكثر ممّا خربهم الاستعمار.

فإذاً، القضية قضية الإنسان، ولا بدّ من تحلّيه بمجموعة من الصفات التي تؤهلّه ليؤدي دوراً بنّاءً، فهذا البرنامج ثقافي وليس سياسياً فقط، فالبرنامج السياسي يستلزم الاستقلال لاكتساب السيادة الوطنية، فإذا اعتبر هذا غاية فقد ضاع صاحبه.

فهم كانوا يقولون بعد الاستقلال نرى، أمّا هو فكان يقول في التاريخ ما يضيع شيء ﴿**اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً**﴾[٢] فهذا الكتاب هو التاريخ، وهو المحاسب الأمين، فإذا كنت تعمل الأخطاء وتمنع النقد حتى لا تُفرح العدو وهذا منهج رجال الثورة، أما ابن نبي فيقول لا بدّ من معالجة الخطأ الآن حتى لا ينمو ويستفحل.

ونتيجة ذلك الموقف، هذا الواقع، فنحن بدأنا من عام ١٩٥٤م، وما زالت مشكلتنا صفراً كما بدأت، بل أشدّ وأنكى لأنّنا ما طرحنا مشكلة الإنسان كما نادى مالك.

طرحناها من الناحية السياسية ثم طرحناها من الناحية الاقتصادية، ولكن ليس على أساس التصنيع، بل على أساس الاستيراد واشتراء الماكينات الجاهزة، كل هذا يتنافى مع المنهج الثقافي الذي طرحه مالك بن نبي، بمعنى رؤيته من الزاوية الثقافية، لأنّها هي المفتاح لتحريك الإنسان.

س: هل عمل الأستاذ مالك مستشاراً لابن بلّا، وما علاقته به قبل الاستقلال وبعده؟.

جـ: هو عمل مستشاراً ولكن كما يُقال مستشاراً لا يُستشار، والسبب في تعيينه ذاك هو الدكتور عبد العزيز خالدي ـ رحمه الله ـ صديق مالك، فكان يعرف الفئة الحاكمة فأقنعهم بضرورة الاستفادة من ابن نبي، ولكنّه شخصية ليست من طراز هؤلاء، فالمحاضرات التي ألقاها حول (مشكلة الحضارة، والثقافة والمفهومية في الجزائر) هي الخطوات التي عملها مسايرة قليلاً لابن بلّا بمعنى قَبِلَ أن يربط موضوعات عامة بسياق محلّي، وأدخل فيها جملة قال فيها إنّ الرئيس ابن بلّا بطرحه لشعار الإسلام والعروبة والاشتراكية بيّن الصيغة التي ستوحّد الشعب الجزائري ضمن نشاطه المشترك.

فالاشتراكية بمعنى طريقة إنتاج وطريقة توزيع، لا كما يفهمها الشرقيون بأنّها الإلحاد، الآن أعدى أعداء الحزب الشيوعي هم

---

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ١٤.

الاشتراكيون، على أساس أنّ الاشتراكية هي نوع من تنظيم الإنتاج وتوزيعه، فالاشتراكية بالفرنسية معناها الاجتماعية، فالتحريف أوّلاً من المترجمين الذين ترجموها بالاشتراكية بدل الاجتماعية، فلمّا تحكم أوروبا مثلاً بأحزاب اشتراكية، لا أحد يفكّر منهم بالإلحاد وإنّما بالضرائب، فحينما تعملها تكون على الأغنياء أكثر من الفقراء، فالخلافات في هذه القضية نفسها.

وبالنسبة إلى مالك ـ رحمه الله ـ لمّا رأى أنّ السير مع هؤلاء غير ممكن توقّف وكان بينه وبين ابن بلّا انقطاع قبل الانقلاب. وكان عُيِّن فترة مديراً للتعليم العالي، ولمّا وقع الانقلاب عزله الوزير أحمد بن طالب الإبراهيمي.

وبعد الانقلاب حاول أن يحتوي النظام فكتب عدّة مقالات جيدة جداً، ولكن أولئك أناس قصار النظر لا يرون إلّا البقاء في الحكم فضاقوا به ذرعاً، فما استطاعوا احتمال هذا الفكر وبعد سنتين أو ثلاث انتهت علاقته بهم تقريباً.

س: هل ترك الأستاذ مالك الأعمال الإدارية بعد ذلك؟

جـ: ترك إدارة التعليم العالي في عام ١٩٧٦م وعيّن مستشاراً في وزارة التربية يدفع له راتب وهو في بيته لا يُستشار، ولم يكن مرتبطاً بعمل.

س: ما علاقتكم بالأستاذ مالك؟

جـ: أنا عرفته في عام ١٩٦٤م لما رجعت من سوريا رأيته في الجامعة، وأنا كنت أعرفه فقد قرأت له في الثانوية فاقترحت عليه أن آتي له بالطلبة لكي يفيدهم، فكنت آتيه بالواحد والاثنين وأخيراً اقترحت عليه أو اقترح علي هو أن يعقد جلسة عنده فقال عوضاً عن أن تزعجني كل مرة تأتيني بواحد أو اثنين نعملها يوم السبت، فبدأت آتي له كل يوم سبت بخمسة أو عشرة ومرات اثنين فأنا اتّصل بمئة ولا يأتي إلّا عدد قليل، وفي هذا الوقت كان فيه نكسة وإدبار عن الدين الإسلامي فهكذا بدأت الجلسات.

س: من الذي ابتدأ فكرة الملتقيات ومسجد الطلبة في الجامعة الجزائرية؟

جـ: مسجد الطلبة في جامعة الجزائر، الطلبة هم الذين عملوه ومشاركته في هذا بسبب الصلة التي بينه وبين الطلبة وأمّا متابعة الفكرة فنحن ثلاثة عَمَلنا على تحقيق ذلك.

وأمّا بالنسبة إلى فكرة الملتقيات فقد كان عندنا فراغ وليس لدينا أي قناة لتعليم الدين في الجزائر، فأنا كانوا قد عزلوني من التعليم، وفي ذلك الوقت طلب مني وزير الشؤون الدينية أن أكتب له خطاباً، وقال لي لماذا لا تأتي عندنا، قلت له لا مانع لدي. فلمّا تعيّنت فكّرت في العمل في إطار الوزارة الدينية فعملت ما يسمّى بالفرنسية أياماً دراسية لإيجاد فرصة تجمع الناس وبدأت أنواع الوسائل في تجميع الناس لأنّ الشيوعيين كانوا مسيطرين على كل شيء فبدأت أتحايل على أساس إيجاد فرصة، لهذا فكرت في هذه الندوة ولم يعطوني من أجل إقامتها سوى مئتي دولار فعملناها مبنيّة على التطوّع، كل الجماعة الأوّلين حميتو والإخوة فما كلفّتنا شيئاً، وكانت من بعد فرصة لكي ندعو ابن نبي هناك فكانت دعوته للمحاضرات فقط.

س: القلق في حياة الأستاذ مالك ـ رحمه الله ـ بلغ درجة يعرفها كل من عرف الأستاذ، فهل ترون في ذلك شيئاً من المبالغة أو أنّ شعوره كان متوافقاً مع الواقع بحيث كانت المطاردة شديدة إلى تلك الدرجة التي يحسّ بها؟

جـ: الوقائع الأساسية أو التجربة الأوّلية صحيحة، أمّا بعد ذلك فهي مُرضية، فما يقوله بشكل عام عن الصراع الفكري فهو صحيح، ولكن الشواهد التي يذكرها قد لا تكون صحيحة فأنا عايشت الشخص عشر سنوات وكنت أبيت معه شهراً من كل سنة تقريباً، فأنا أعرف أنّهم أمرضوه بسبب الظروف التي مرّت به في حياته، ولكن ليس معنى هذا أنّنا نريد أن نعطي الدليل لبعض الذين يعتمدون على هذه المزالق الناتجة من مرضه ليخطئوه في وجود الصراع الفكري، فالصراع الفكري حقيقة، ونحن مسؤولون عن هذا ولا بدّ من إدراكه، والوقائع تدلّ عليه.

فالصراع الفكري ينطلق من مسلّمة بأنّ الذي يهمّ في أي مجتمع ليس وسائله المادية ولكن وسائلة الفكرية.

وهذا له ألف بيّنة، فنكسات المجتمعات لا تتأتّى من نقص في المواد ولكن من نقص في الأفكار.

على سبيل المثال نكسات ١٩٦٧م، ١٩٧٣م، ونكسة الفلسطينيين في لبنان.

فالخلل ليس في الوسائل المادية، وإنّما في الأفكار، فالعدو متسلل إلى كل المناطق، وإلى أفكارهم أوّلاً، فتحليلاتهم تحليلات خاطئة.

هناك كتاب أخرجه الروس بالإنكليزية اسمه **الأفكار باعتبارها أسلحة.**

فابن نبي يقول: إنّ الحرب الحقيقية هي الحرب الخفية غير المعلنة التي تشنّها المجتمعات بعضها على بعض، فالآن هناك حرب منتظمة لا تني ولا تتوقف لحظة على الإسلام، وهذه الحرب الخفية يُراد بها تخذيل المسلمين عامة.

فإذا كانت الحرب الخفية هي هذه، فلا بدّ من طرح القضية على هذا الصراع.

فمثلاً: إذا أُمّمت شركة، فقد يكون ذلك من أهداف الصراع الفكري، وهناك مثلٌ من الجزائر؛ فعندما أسّست في الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، حزن ابن نبي، وكنت قد أتيت إليه وأنا فرحان، قلت: الآن الدولة تريحنا من كتابات الماركسية، التي كانت تباع بثمن بخس. فقال ابن نبي ـ رحمه الله: الآن تتم لهم السيطرة ويمسكون بزمام الأمور جيداً، ولم يكن يعيّن فئة بعينها عند حديثه، كالشيوعية مثلاً، وإنّما كان يقول: أنتم مخطئون، هذا (س) مجهول، وفي الأخير تبين أنّه على حقّ، فلمّا كانت قبل التأميم، ما كان العدو (س) يستطيع أن يملك الجزائر كلها، بل غاية ما في يده امتلاك بعض المطابع، والبلاد لا تخلو من مسلمين، أمّا بعد تأسيس الشركة، فقد أعطيت حقّ الاحتكار، إذ يكفي لك أن تضع رجلاً عيناً لك هناك. وذلك ما فعلوه، فعيّن واحد فرنسياً، ولما كنّا نصب هجومنا على الشيوعيين كان يقول: أنتم

مخططئون، هؤلاء ليسوا شيوعيين، هذه يمكن أن تسمّى شيوعية كنسية، فكلّهم عملاء للغرب، وهم يستخدمون الشيوعية لإخراجكم عن الإسلام، بعد ذلك يدخلونكم في أمور أخرى.

وبالضبط كذلك كان الأمر بالنسبة إلى الشيوعية الموجودة، وقد كان عُيّن على الشركة الوطنية عسكري فرنسي برتبة عقيد، أي مستشار، فكان هو الحاكم بأمره.

وكان عندنا في الجزائر مفتش عام للفلسفة قسيس يسوعي... إلخ. هذا هو الصراع الفكري الذي يأتي المجتمعات من قواعدها، ولهذا مشكلة الأفكار، كما يقول مالك بن نبي: ثروة المجتمع لا تقاس بموادها، ولكن بأفكارها، ولذا فلا بدّ من التجديد الدائم لترسانة الأفكار، والتحقّق من ماهيتها وما فيها من أفكار مميتة، وما فيها من أفكار قاتلة.

المدح مثلاً: مدح النفس، وكذلك الاستخفاف بالعدو، كل هذه أفكار مميتة، والاستهانة والاستصعاب كذلك.

فابن نبي كان عنده معايير بحيث يرى هزائم يراها كثير من الناس انتصارات بمعاييرهم السطحية، فهو إنسان مفكّر، وهو بدعة من المسلمين في هذا الزمان، لأنّهم في الغالب لا يفكّرون تفكيراً مستقلاً، فهم يجترون، ويتبعون ولا يدرون ما يكتبون، فهم يكتبون بالعربية كلاماً جميلاً ولكن لا طائل تحته.

س: يقول الأستاذ عبد السلام ياسين عن مالك بن نبي: إنّ مالكاً بن نبي طالب حضارة وثقافة، ورجل سياسة وفكر، وليس طالب إسلام ولا رجل دعوة فهو يصلّي لله ويصوم، يعلن إسلامه، وهذا شيء كثير جداً، ولكنّه لا يميّز واقعين متميزين في التاريخ؛ واقع جاهلي ظلماني، وواقع إسلامي نوراني، سواء في التاريخ الأوّل أو التاريخ المستقبل.

فما رأيكم بهذا النقد؟

جـ: رجل سياسة وحضارة، كلام لا قيمة له، فما معنى ذلك؟ ابن نبي ليس عنده سياسة، فهو أبعد الناس عنها، إذ كان المقصود أنّه

سياسي فبالعكس ليس هناك من هو أعدى إلى ابن نبي من طبقة السياسيين.

أمّا ثقافة وحضارة: فحسب إطلاق الشخص لذلك، فإذا كان يراد بها الاستخفاف تقول رجل ثقافة، ولا يمكن لك، فما معناه؟ هل معناه رجل مثقّف.

هذا غير مقصود عند ابن نبي، والذي يقول هذا لم يقرأ ابن نبي ولم يفهمه، وإذاً من قاله ما عنده شيء.

فبالنسبة إلى السياسة: ليس هناك من هو أبعد من ابن نبي عنها، وهو الوحيد الذي أنشأ مصطلح القابلية للاستعمار، الذي فجّر المفاهيم السياسية كلها.

فالمشكلة لديه مشكلة حضارة، ففي كتابه الأول المسمى **شروط النهضة** فيه عنوان فرعي: مشكلة الحضارة.

فمن الأوّل يقول مالك بن نبي: إنّ تخلّفنا باعتبارنا قطعة من العالم الإسلامي تسمّى الجزائر لا يتوقّف على شيء. كان ينكر وجود مشكلة جزائرية أو مغربية، فهو قول: مشكلة حضارة عالم اشترك في مسيرة حضارية من طنجة إلى جاكرتا مع حدود يمكن أن تقصّر أو تقلّص أو توسّع، اشترك في عملية ودخل الحضارة في وقت واحد، وانسحب منها في وقت واحد. فأسبابه العميقة ليست موجودة في الجزائر ليلتمس لها الحل داخل الحدود السياسية الحديثة، أسباب تدهورنا تدخل في جغرافية أوسع غير الجغرافية السياسية، ولهذا يفسّر قيامنا ونكوسنا التاريخ الثقافي، وليس السياسة، فلا يمكن إذاً التماس الحلّ في الحدود السياسية.

فبرنامجه برنامج ثقافة لإعادة بناء الإنسان المسلم هنا وفي أي مكان، ونتيجة ذلك البناء السليم ذهاب الاستعمار.

ومن هذا المنطلق انتقد الشيخ ابن باديس ـ رحمه الله ـ انتقاداً شديداً عندما أتى إلى باريس سنة ١٩٣٦م في ما سمّي المؤتمر الإسلامي الذي كان وفداً لمختلف الأحزاب الجزائرية، جاؤوا يحتجون على

الرئيس الفرنسي، فذهب ابن نبي وكان طالباً في باريس، ذهب للشيخ ابن باديس، وقال له: يا شيخ لماذا توسّخ نفسك هنا؟ ماذا جئت تطلب؟ أنت تعرف واجبك، أنت عملت في ثماني سنين أو عشر سنين أكثر ممّا عملت فرنسا في كذا، أنت الآن جمعت الناس وعلّمتهم العربية، وبدأوا يعرفون القرآن، وبدأتم تردّون لهم الثقة بالنفس، ماذا تطلب أنت من فرنسا؟ وما الذي أتى بك إليها؟ تنزل في فندق سكّيرين ومعربدين.

فانتقد انتقاداً شديداً التورط والانزلاق إلى السياسة، لأنّ السياسة في نظره أن تربي، فحيث تربي،، هذه أكثر من سياسة. فعلى سبيل المثال، من الذي بقي في أفريقيا، ومن الذي هزم الآخر، فرنسا وكان عندها مملكة أفريقيا الغربية كلها، وعندها وسائل، وعندها جيوش، وفي مواجهتها شيخ واحد درويش مسكين لا حول له ولا قوّة يسمّى الشيخ أحمد التيجاني، من الذي بقي الآن في أفريقيا؟ معظم الناس في أفريقيا يسمّون أحمد التيجاني (سيدي)، فرنسا بقيت وإلا أحمد التيجاني فهو أدخلهم الطريقة كلهم، قال: رأيت النبي (ﷺ) علّمني أدعية، فعلّمها لأفريقيا كلها، فأصبحت تيجانية، فعِلمه الآن مستمرّ منذ قرنين، وفرنسا انتهت.

ما السياسة؟ هذه هي السياسة الثقافية، فابن نبي كان يقول: لا تتعلّموا السياسة بمعنى (البوليتيك)... البوليتيك: أن تطالب الآخرين بحقك مع أنّ في إمكانك أن تناله بنفسك.

فالآخر يقول لك: ما منعكم أن تفتحوا مدارس أيّها العرب في الجزائر؟ فيكون الجواب: ما عندنا الوسائل. والواقع أنّ الوسائل موجودة، فلو قدِّر المال المصروف من قبل المسلمين في الدخول إلى السينما التي يملكها اليهود وتعرض أفلام الدعارة والفجور لوجدت ألفاً كل أسبوع، وكل فرد يدفع خمسة فرنكات، هذا في ليلة واحدة.

ولو طلبت خمسة فرنكات لأجل جامع لا تحصّل ذلك.

فإذاً، القضية ليست قضية وسائل، فعلينا أن نبحث الأسباب الأخرى.

فقال لابن باديس: أنت فتحت مدارس في كل قرية، فلماذا أتيت إلى فرنسا؟ لماذا تتخلى عن طريق الواجب الذي هو الطريق الصواب إلى الحق؟

كان قوله لسان حاله (أخرجوا الاستعمار من صدوركم يخرج من أرضكم) مثل قولة البنا (أقيموا دولة الإسلام في نفوسكم تقم على أرضكم)، وقد كان يستشهد بهذه الآية: **﴿إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**(٣).

وكذلك للسبب نفسه انتقد تورّط الإخوان المسلمين في السياسة، فكان يقول: بدأوا حركة حضارية، فعملوا شركات غيرها، ثم استبقوا للحكم، وهو لا ينكر أنّ الحكم قد يكون أداة ولكنّها وسيلة وليست غاية.

والدليل: أنّه بعد ابن بلّا حكم أبو مدين سبع عشرة سنة، عمل كل شيء لإخراج الناس عن الإسلام، فألغى الإسلام من جميع مواد التعليم. ولكن من الذي انتصر اليوم في الجزائر؟ المساجد شاهدة، إذاً، حتى ولو كان بيدك الحكم لا تملك شيئاً، حاوَلَ أن يجعل الناس كفّاراً وربي أتاه من حيث لا يحتسب.

فوزارة الثقافة كانت تعمل سياسة بوليتيك، ونحن في المساجد كنّا نعمل سياسة حقيقية، التي هي الثقافة والتربية، وها هي المساجد شاهدة على ذلك في الجزائر.

فإذاً، ابن نبي أبعد الناس عن السياسة بمفهوم البوليتيك.

أمّا السياسة: فبالعكس، كان يقول في إحدى محاضراته: هذا صاحب الأيديولوجيا وكان يستشهد بقول أصحاب الأيديولوجية.

وهذه الخصلة أو الصفة المميزة لابن نبي: إنّه مثل المستشرقين في معرفة الشرق معرفة جيّدة، كما إنّه من كبار المستغربين ـ ولا أقصد أنّه مقلّد للغرب ـ بل المقصود أنّه عرف الغرب معرفة تامة، ونادر بين المسلمين من يعرف الغرب مثلما عرفه ابن نبي، فهو عاش في فرنسا خمساً وعشرين سنة وتزوّج فرنسية، وتتلمذ في فرنسا، فهو لذلك يعرف الغربَ معرفة حقيقية وليست سطحية.

كان ابن نبي يستشهد بقول فاليري: كل سياسة تنطوي، وغالباً ما

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

تجهل أنّها تنطوي، على ميتافيزقا، بمعنى على تصوّر غيبي للوجود والإنسان، أي على فلسفة إيمانية، يعني ليس هناك سياسة محايدة، فكل سياسة مرتبطة تنشأ وتنمو على قاعدة من تصوّرات للإنسان والكون والحياة.

فعندما تعمل سياسة مالية مثلاً، سياسة شباب، تحدّد لك فيها ميزانية ويطلب منك أن تخطط اختيارات لصرفها.

هل ستفتح، أو تعمل ملاعب، وإلَّا ستعمل مراكز للتوعية، فالآخرون عملوا مراكز توعية، ففي الجزائر مثلاً ينفقون ملايين الملايين لإنشاء ملعب، ليس هناك من يُطالب بإنشاء مسجد، وحين يطلب بناء مسجد يقولون: لا داعي له.

فإذا دخلنا في اختيارات عقائدية، فالمسلم، لا شكّ، يرى المسجد أحسن وأكثر فائدة، أمّا الآخرون فالمسجد بالنسبة إليهم عامل مضادّ.

فلا بدّ من ضبط المصطلحات حتى يُعرف هل ابن نبي رجل سياسة أم لا، وأمّا بالمعنى العامي فهو أبعد الناس عنها.

أمّا أنّه ليس طالب إسلام ولا رجل دعوة: فابن نبي مفكّر منظر للأفكار مربٍّ للعقول، فهو ليس رجل دعوة، وكان يتبنى قولة أرسطو: لا يدخل بيتي من ليس بمهندس، بمعنى هندسة الأفكار، أي تنظيمها، فكان يقول: سقراط مولّد الأفكار وأفلاطون منظّمها. وكان يتكلّم دائماً عن تنظيم عالم الأفكار، لأنّ كل مصائبنا تأتينا من العقول، فهو يقول: المسلمون لا ينقصهم إيمان، بدليل أنّك إذا دعوتهم هبوا للاستشهاد، مليون جزائري ماتوا، فإذا قلت للناس: الله أكبر، أتوا، بعد ذلك لو قلت لهم: تعالوا نبني بيوتاً صغيرة لا يأتون، فهم يعرفون كيف يموتون، ولكن لا يعرفون كيف يبنون.

هذه الأزمة العميقة لدى المسلمين، وذلك لأنّ البنية العقلية لديهم غير صالحة.

فابن نبي ـ رحمه الله ـ يقول مثلاً في أحد كتبه: الاستعمار، فينقل المترجم: الاستعمار البغيض، فيقول له ابن نبي: يا بني أين رأيت كلمة

البغيض؟ ليس في النص الذي كتبته هذه الكلمة، فلماذا تزيدها؟ فيقول له: كيف يا أستاذ نقول: الاستعمار، ولا نقول عنه: البغيض؟

فهذه قضية أشخاص يفكّرون بعواطفهم، وابن نبي أصبح عند الناس إنساناً ليس عنده رحمة في هذا المجال، فما يداري أحداً، الأربعة يقولها الشيطان فهي أربعة، أو يقولها الملَك فهي أربعة، فكان يقول: لا بدّ أن نتخلّص من منطق الحمير، وذلك لأنّ الحمار إذا أردت أن تدفعه لليمين ادفعه لليسار، فيقول لك في كثير من الأحيان: الاستعمار يعرف منطقنا وكيف نتصرّف، فيجعل الشيطان يقول اثنين واثنين أربعة، لكي نقول ما دام اليهود يقولون اثنين واثنين أربعة فهي باطلة، لأنّ اليهود عندنا هم الشيطان.

فالإمام عليّ يقول: يُعرف الرجال بالحق ولا يُعرف الحقّ بالرجال، ونحن ما زلنا نعرف الحقّ بالرجال، إذا قال فلان قالوا: صح.

فابن نبي، إذاً، منظّم أفكار مصحح، مربي عقول، ليس رجل دعوة صحيح.

أمّا أنّ ابن نبي لا يفرّق بين واقعين في التاريخ إسلامي نوراني، وظلماني جاهلي: فالتاريخ هو التاريخ فيه نقاط مضيئة، وفيه نقاط مظلمة، وابن نبي إنسان يدرس التاريخ فقط.

أمّا إذا أراد أنّ ابن نبي لا يفرق بين الإسلام وأعمال المسلمين فهذا خطأ، فابن نبي يقول: لقد طال الوقت منذ انفك مصير الإسلام عن ممارسات المسلمين، ولا يزال الإسلام يشقّ طريقه في كل نواحي أفريقيا بالرغم من نكسات المسلمين.

فإذاً، هذا كلام لا يقوله من قرأ صفحات من ابن نبي، فمن يقرأ فصلاً من ابن نبي يفهم منه وزن الرجل، وتكون لديه فكرة، إذا كان من الممكن أن يكون لديه مثل تلك الغلطة أم لا، فما هي تلك العبقرية التي أدركت ما لم يدركه مالك بن نبي، فالإسلام معروف: مثل عليا، لا بدّ من السموّ إليها، فهل نرتفع إلى ذلك في كل وقت؟ هذه مشكلة ثانية.

س: ما رأيكم في مقولة عبد السلام ياسين التي ينتقد فيها مالك بن

نبي ويصفه بالتلفيق الحضاري حينما يقول: إنّ على رجال العالم الإسلامي فتح الصدور أكثر للقيم الهندوسية الروحية في كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية؟**

جـ: هذا الكتاب لا يوزن بموازين إسلامية صرفة، يعني حرفية، لأنّك لو حاسبته هكذا، يخرج. فالقضية أنّه لفهم مالك بن نبي لا بدّ من فهم جو الثقافة الفرنسية، فثقافة هذا الجيل من أبناء شمال أفريقيا كلها ثقافة فرنسية فنحن لذلك نفهم شيئاً آخر ولا نفهم هذا الذي يفهمه أولئك.

ففيه جوانب في الإسلام تبرز في التطبيق أكثر، وفيه أشياء تقلص عند التطبيق، فإذا لقيت شيئاً عند الروحانية الهندية أو المسيحية من الصفات التي لها نظير عندنا ولكنّها تقلص، فلا بدّ من إحيائها، هذا هو المقصود، وليس المقصود أن نأخذ عنهم ما ليس عندنا، أو ما يتنافى مع ما عندنا، لهذا أقول: إنّ من الخطأ المحاسبة الحرفية لمالك بن نبي ولأنّ القضية قضية مصطلحات وثقافة، فابن نبي مخضرم ثقافياً، إنسان خريج الجامعة الفرنسية، خريج الثقافة الفرنسية، وتلقى ثقافة إسلامية تقليدية، من طريق الإيحاء من جدته وعمته... إلخ.

ثمّة مسألة لدى مالك بن نبي تسمّى (الأبولوجاتيك) هي أنّ المسلمين يحسبون أنّ الإسلام يحتاج إلى تزويق، فيمدحون الإسلام بأنّه جميل، وأنّه عظيم، وهذا تشويه ثقافي مستورد، يدلّ على عقدة نقص.

س: أرجو التفضّل ببيان ماهية علاقة الأستاذ مالك بن نبي بليبيا؟

جـ: تلاميذه من رجال الثورة الذين قرأوا له، واستفادوا منه هم الذين دعوه، وهم في الحقيقة ليسوا تلاميذ، بل يظنون أنّهم تلاميذ، فالعلاقة بين التلميذ والأستاذ مبهمة، وما أكثر من يدّعي أنّه تلميذ، والأستاذ غير ممكن أن يقول لإنسان: إنّك لست تلميذي، يقول: أنا تلميذك يا أستاذ مالك: فيقول له: أهلاً وسهلاً.

أنا أرسلني سنة ١٩٧٣م هناك، وكان قد دعي فأرسلني نيابة عنه، فدخلت هناك في مؤتمر فقالوا: أنتم عملاء أمريكا، وقال بشير: سآتيكم بالجيش لأنّكم عملاء أمريكا. فتصوّر هذا موقف تلميذ مع تلميذ، وذلك

لأنّهم كانوا يريدون أن يبعثوا برقية للملك الحسن يستنكروا اعتقال إخواننا المسلمين وأولئك شيوعيون، فقلت: أنا ما يهمّني الشيوعيون في المغرب فلماذا الكذب، فأنتم تعتقلون الشيوعيين في ليبيا فلماذا تحتجون على اعتقال الشيوعيين في المغرب، أو قولوا الشيوعيين ولا تقولوا عنهم مسلمين، هذا الذي قلت. فالثورة الدائنة إسلامياً لا بدّ أن تكون واضحة.

والبشير رائد وكان الرجل الثاني وهو الآن هارب وأظنّه في مصر.

وهو يزعم أنّه تلميذ للأستاذ وجماعة معه صاغوا نظرية العالم الثالث يزعمون أنّهم تلاميذ للسيد مالك بن نبي.

س: كم تبلغ مؤلفات الأستاذ مالك بن نبي المطبوعة والمخطوطة؟ وما رأيكم في مستوى الترجمة إلى اللغة العربية؟ وهل تعطي الدارس صورة واضحة عن تفكير الأستاذ بحيث لا يحتاج إلى دراسته بالفرنسية؟

جـ: لا أعرف عدد المؤلّفات، ولديّ بعض المعلومات عنها:

فـ **الظاهرة القرآنية**: كانت جواباً لرسالة من طبيب فرنسي سأله عن صلة محمد (ﷺ) بالقرآن كتبها في عشرة أيام.

الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وفكرة كومنولث إسلامي، وتأمّلات: كتبها في مصر.

مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: آخر ما صدر، وقد صدرت منه طبعة مسروقة بالفرنسية في بيروت، وهو صدر في الجزائر.

دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين: في الندوات المنزلية المسمّاة مجالس التفكير.

إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: أصلها محاضرة ألقيتها بالنيابة عنه في مؤتمر الطلبة المسلمين في أوروبا - ألمانيا عام ١٩٦٦م.

بين الرشاد والتيه، والمسلم في عالم الاقتصاد، وآفاق جزائرية: كتبها في الجزائر. وبالنسبة إلى كتاب **آفاق جزائرية**: هي محاضرات ألقاها عام ١٩٦٤م، وكان هذا العنوان يهدف إلى وضعها في إطار

سياسي، أو محاولة تنظير أو توفير الإطار الأيديولوجي للجزائر، مع ربطه بالمرحلة التي تعيشها الجزائر، وقد نشرت بعنوان آخر هو **الموضوعات الكبرى** لإخراجها عن السياق المحلِّي، لأنّ أصول المشكلة عامة، فكان لذلك الهدف من إرجاعها إلى الإطار العام.

وبالنسبة إلى الترجمة العربية: لا بدّ في المصطلحات من مقابلة المصطلح بالفرنسية، فليس بعمل علمي أن تقدّم مؤلّفات إنسان من خلال الكتب المترجمة، من دون الرجوع إلى المصطلحات باللغة الأصلية، فمثلاً ماركس كان منشأ اضطراب كبير نتيجة اختلاط المصطلح بالنسبة إلى الملكية والحيازة فممكن أن تحوز هذه الأرض ولست مالكاً لها، وقد تكون مالكاً للأرض ولست حائزاً لها، والحيازة هي ما في يديك، فهم ترجموها للفرنسية مثلاً الترجمة نفسها. فكيف تفهم ماركس؟

فليس هناك عمل علمي من دون العودة إلى المصادر، ولا يمكن ولا يتسنى لأي واحد يريد أن يدرس مثلاً هيغل، يقال له: لا تدرسه إلّا إذا درست الألمانية، لا ولكن على الأقلّ في المصطلحات الأساسية، لا بدّ من ضبطها في المصدر الأصلي، فتكتب المصطلح العربي وفي مقابله المصطلح الفرنسي.

س: بالنسبة إلى الأستاذ جودت سعيد: هل هو من تلاميذ مالك أو من أتباع مدرسته؟

جـ: في رأيي لا، فهو اتجاه آخر، فالمشكلة أن من يقرأ ابن نبي في العربية لا يقرأ مصطلحاته بالفرنسية، وهي عندما تعرَّب تصبح شيئاً آخر، ويفهمونها على غير ما يريد تماماً، فكتاب جودت سعيد **العمل قدرة وإرادة** اتجاه آخر، فابن نبي لا صلة له بهذا، فإذا كتب جودت سعيد في القدرة والإرادة فله أن يكتب، ولكن ليس هذا هو مقصد ابن نبي، فمن حقّه أن يكتب، ولكن ليس من حقّه أن ينسب ذلك لابن نبي.

فهو كان يتحدّث عن المراد والمقدور عليه، يعني فيه فرق بين الرغبة ووسائل التحقيق، أو القدرة على التحقيق، فهذا كان فيه مصطلح، وقد استخدم هذين المصطلحين مراعاة للسجع باللغة الفرنسية.

فجودت سعيد مخطئ في محاولته لذلك، فقد أنشأ شيئاً آخر، فأنا

أعرفه رجلاً طيباً وسليماً ونظيفاً، ولكن لا يقرأ الفرنسية، وما قرأ منها أي شيء، ويعتمد على الترجمة العربية، فمثلاً الترجمة العربية لم تقل لك: الأفكار لها جانبان؛ جانب الصحة وجانب الفعالية، بل ترجمت الفعالية للصلاحية، فمالك يقصد أنّ فعالية الفكرة فُقدت نتيجة عدّة عوامل، ولكن صحتها ما فقدت، فطالما هو صحيح فهو صالح، فإذا ترجمت الفعالية بالصلاحية أحدثت سوء فهم، وقد سمعت نقاشاً في هذا في دمشق، فتعبت قلت: لا تقلقوا الخطأ في الترجمة، فالصواب أن تترجم فعالية بدل صلاحية.

لذا، فمقابلة المصطلح مهمّة في دراسة أفكاره. ومن هنا كان خطأ الأستاذ جودت، فحين يتحدّث الأستاذ مالك عن المرغوب فيه والمقدور عليه يأتي جودت ويكتب فصولاً عن الإرادة، وكيف تنشأ، وتلك شيء آخر، فهو عمل بحث الإرادة وهو مبحث نفسي من مباحث علم النفس، والأستاذ مالك لا يريد الحديث عنه.

س: ما رأيكم في الدراسة التي عملها الأستاذ غازي التوبة عن الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ في كتابه **الفكر الإسلامي المعاصر**؟

جـ: ابن نبي لا يدخل في تلك التصنيفات ولا علاقة له بمحمد عبده ولا عكسه. فابن نبي يشخّص المشكلات بتشخيص علمي يستفيد منه المسلم والكافر، فهو إنسان سأل التاريخ ولم يجد فيه دولاً، ولكن وجد فيه كيانات سمّيت عندنا بالدول، كما فعل ابن خلدون، ويسميها الآخرون بالحضارات، فالحضارات حركات تبرز على الساحة التاريخية بهوية خاصة وتعرّف نفسها للتاريخ بتلك الهوية التي يلمس لها نشوء، ويتابع لها نموّ، ويلحظ لها اختفاء وانسحاب، فبعد إشعاع وحضور على الساحة التاريخية تشعر بها الغير وتطرق بها أبواب الغير، هذه الكيانات يسميها هو الحضارات، ولا يهمّه بصفته باحثاً إذا كانت هذه إسلامية أو غير ذلك.

فأولاً يرى هذ الكيانات ويدرسها هكذا، ويرى أنّ كل الرقع التي تدخل تحت هذه الحركة، تخضع للقانون العام، يعني ليس بالصدفة أنّ كل بلاد العرب بين سنة ١٥٠٠م وسنة ١٥٥٠م دخلت في عهد الأتراك، وليس من

الصدفة أنّه بين سنة ١٨٣٠م وسنة ١٩٠٠م رجعت إلى الاستعمار، فلمّا ذهب الأتراك دخلت البلدان العربية كلها أو ما عدا استثناءات حفيفة تحت السيطرة الاستعمارية، إذ الجذور تاريخية والأسباب واحدة.

ولأجل فهم الأستاذ مالك بن نبي في هذا المجال لا بدّ من دراسة مصادره أو عمل بحث عن مصادر تكوينه، فمثلاً توينبي قدم له كثيراً من المصطلحات التي في إطارها فكّر، فالمصطلحات هي التي تحدّد الأدوات المفاهيمية التصورية، وهو أخذها منه وأخذ منه الكثير.

إنّ الذي يهمّ ابن نبي هو التاريخ أو الحضارة، فالدولة الإسلامية عرّفت نفسها إلى التاريخ، ليس فقط لهوية عقدية، والهنود البوذيون عندهم هوية عقدية، ولكنّهم لا يعرفون أحداً اليوم، لأنّهم لا يطرقون باب أحد، وأبوابهم مطروقة، وليس عندهم شيء.

اليهود عندهم دين من ثلاثة آلاف سنة أو أربعة آلاف سنة، ولكن ولا سيما منذ ألفي سنة ما كان لهم دولة، يعني حضارة يحفل بها أحد، فظلوا كياناً عقدياً من دون حضارة.

فابن نبي لا يدرس الكيانات التي لا تشع، فلا تهمّه الكيانات الباهتة فهو يعني بالكيان الذي يدخل التاريخ، ويقطع مفارق الطرق. فلا يهمّه أن يدرس الإسلام لو ظلّ في البيئة العربية ولم يقطع مفارق الطرق العالمية التجارية والسياسية، لا شكّ يهمّه بصفته مسلماً، ولكن لا يدرسه هنا لو ظلّ كذلك، فهو يدرس كيف تنشأ الحركة هذه.

ونحن العرب والمسلمون لا ندرك هذا فنظلّ نشتم اليهود من دون مواجهة حضارية، مع أنّهم الآن أقاموا حضارة يهودية مدّت جذورها في الشرق الأوسط بكل وسائل البقاء ولا تقابل إلّا بمثل ذلك، بإرادة حضارية والتسلّح بالرؤيا السليمة، فاليهود مثلاً في الجانب السياسي سياستهم ثابتة لا تتغير بتغيّر القادة، يأتي الحزب الاشتراكي، يتغيّر الأشخاص ولكن لا شيء يتغيّر، ونحن إذا تغير واحد، تنقلب الدنيا كلها، فهوى الشخص وجهل الآخر، ففي إسرائيل ينبغي أن نعرف كيف يتم منطق العمل واستمراره. . . إلخ. فهم عندما يدخلون الحرب يكونون حكومة ائتلافية لأنّ الذي يعملون من أجله هو إسرائيل، ونحن لم ندخل

الحرب نصفّي كل أعدائنا في الجيش حتى لا يعملوا انقلاباً، فنسرّح طيارين من الجيش في وقت نحن أحوج ما نكون إليهم.

فابن نبي يعنى بهذه الكيانات، التي تسمّى حضارات كيف تنشأ وكيف تنمو، وأدرك أنّ مشكلات الإنسان لا تدخل إلّا بهذا الإطار لا تحلّ باستبدال بنية سياسية بأخرى، فمثلاً كان عندنا نظام ديمقراطي برلمان هل حلّ مشكلاتنا وكذلك الاشتراكية هل حلّت مشكلاتنا، هي حلّت مشكلات الآخرين أمّا نحن فلم تحلّ لنا شيئاً، وكذلك الرأسمالية ما حلّت شيئاً، نحن حتّى لو يأتوا بالنظام الإسلامي ويعملوا به ما يحلّ شيئاً، فإذاً، القضية ليست جزئية هكذا قضية استبدال قطعة بقطعة.

فابن نبي يقول: لا دولة جزائرية ولا وطنية، ولا كذا، تحلّ مشكلاتنا ولكن لا بدّ من معرفة أسرار قيام الدول ـ بالمعنى القديم ـ فهو اكتشف أنّ سبب منشأ كل دولة عامل عقدي أيديولوجية ـ ماركسية ـ دين. . . إلخ.

فالإيديولوجية هي مركّب ذو وظائف متعدّدة من بينها وظائف توتير: تحريك السواكن، فلا بدّ من عامل يعطي التوتر للقوم، ووظيفة توجيهية، فالمجتمع لا بدّ أن يعرف وجهة سيره، ووظيفة تأليف لتجمع الناس، فبالنسبة إلى الإسلام هو الدين الإسلامي، والآخرون هم عامل آخر كالدول الشيوعية. . . إلخ.

فالعامل هذا يلمس في كل تجربة حضارية وأصحابه يتصرّفون تصرّف أصحاب الأديان، فمثلاً أنا سافرت إلى الصين، وحبّذا لو كان عندنا من الانضباط العقدي جزء من ألفين ممّا عندهم فهم مسلمون من دون لا إله إلّا الله، فتصرّفهم تصرّف أناس ربّوا تربية عقدية، ولكن التربية العقدية لا بدّ لها من وظيفة أو نتاج، بمعنى: كيف تنقل القيم الدينية إلى المجتمع.

فهذه لا بدّ لها من سياسة، سياسة تفهم الدين بأنّه حركة «والله ليتمن الله هذا الأمر حتى تسافر المرأة من مكة إلى أقصى اليمن لا تخشى على نفسها إلّا الذئب»[٤] بمعنى ﴿**أطعمهم من جوع وآمنهم من**

---

(٤) رواه البخاري، وأحمد بن حنبل.

خوف﴾[٥]، فهذه وظائف الدين، فإذا كان إنسان يتحدّث عن الدين وفي دولته الناس يموتون جوعاً وهم لا يأمنون على شيء، فأين الدين؟! فإذاً، للدين وظائف اجتماعية فضلاً عن الوظائف الدينية الصرفة، بمعنى ربط الإنسان بالله وبالإيمان. . . إلخ.

فالآن إسرائيل هي الدولة الحضارية، بمعنى لها خصائص فهمها لأنّ دينها دين قومي، ولكن نحن لا بدّ أن نعرف كيف يفعلون لدينهم لنفعل شيئاً، ولكن حسبما يطلبه الإسلام، فليس المقصود أن نقلّدهم.

فإذاً ابن نبي لا يدخل في أي طائفة من هؤلاء المفكّرين، فهو أقرب شيء إلى إقبال، أو شيء من هذا.

س: من المسائل التي أكّد عليها الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ طرح مشكلات العالم الإسلامي بمنطق البقاء لا بمنطق القوّة، وأنّ ذلك سيتيح فرصة توجّه العالم نحو السلام، وتجنبه ويلات منطق القوّة، فما رأيكم في هذا المسألة؟

جـ: نعم منطق القوّة، لأنّه لا يمكن أن نكون أقوى من الموجود الآن، فإذا كان عندك القدرة أن تقتلني مرّة فما الفائدة أن يكون عندك القدرة أن تقتلني عشر مرات، فالآن فيْمَ يتنافسون؟ يتنافسون في أن واحداً يقدر أن يقتل الثاني ألف مرة، فكل واحد منهم عنده القدرة على الإبادة، ونحن في هذا الميدان ليس عندنا أي فرصة لكي نأتي بشيء، وهذا لا يهمّنا، وليس وظيفتنا، فهذه الآيات كلها **﴿للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾**[٦] فمنطق البقاء أنت يهمّك أن تحيا كيف يحيا المسلمون. فمن أجل ذلك لا بدّ أن يطرحوا منطق سياسة اقتصادية اجتماعية فكرية. . . إلخ. تحمي كيانهم، وتجعلهم يستغنون عن الغير في الزراعة مثلاً، ومن منطق البقاء أن لا يعتمدوا على النفط، فلا يعتمدوا على مصدر واحد. . . إلخ. سياسة الاعتماد على النفس، فالبقاء بمعنى كيف لا يموتون فمشكلتنا نحن الآن الموت

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة قريش،» الآية ٤.

(٦) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٨٣.

بالجوع، الموت بكل شيء؛ بالاحتلال. فكيف ننشئ (ميكانيزم) أجهزة داخل هذا الكيان بحيث يحمي نفسه؟

الصين الآن هي هذه، لا تستعمل منطق قوّة، ما اعتدت على أحد، ولكن لا يقدر أحد أن يعتدي عليها.

س: ممّا أخذ على الأستاذ مالك بن نبي ـ رحمه الله ـ إسرافه في استخدام معطيات العلوم الإنسانية وخاصة علوم التاريخ والنفس والاجتماع، ودعوته إلى استلهام قواعد التربية من تلك العلوم مع عدم التنبيه إلى خطرها الذي يكمن في أصولها الإلحادية.

جـ: هذا غير صحيح، فابن نبي كان معتدلاً جداً، ولم يستهوه أي فنّ استهواءً هكذا أبداً، ومن الصعب جداً أن يبقى الإنسان غير متحيّز داخل المذاهب الفكرية، وهو لا تستطيع تصنيفه فما هو ماركسي، ولا هو دوركهايمي.

فابن نبي إنسان كان يؤمن بأن فيه منطقاً عملياً، بمعنى: المنطق العملي قد يتعثر، ولكن العلم هكذا، فأسلوبه التجربة والخطأ، فهو يعرف أنّ كل قضية تتصل بالإنسان مشكلة معقدة، لأنّ الإنسان معقد، فإذاً، أوّل شيء مشكلات الإنسان، مشكلات اجتماعية ليست مشكلات طبيب ولا مشكلة فنّ من الفنون، ولكن المشكلة شاملة، ولا يتناول الشمول إلّا العلوم الإنسانية. فإذاً، هو يقول في ما يتعلّق بالأمور الإيمانية والغيبية لا دخل لها بالعلم، بعد ذلك يأتي مجال العلم لبناء الأمور.

فابن نبي كان يؤمن بأنّ المسلمين يجب أن يتسلّحوا بمنطق علمي في طرح المشكلات وفي حلّها، لأنّهم إذا أخطأوا التشخيص سيخطئون العلاج، ولا بدّ من معرفة العلاج. فإذاً ما كان لديه إسراف. كان يقول للمسلمين لا بدّ أن تستفيدوا من معطيات هذه العلوم.

فلا بدّ للمسلمين من ثقافة، والثقافة هذه فيها الأخلاق، وفي اليونانية فيها كل شيء فيها الدين والإيمان، وكل ما هو انفعالي، الجماليات «إنّ الله جميل يحب الجمال»[٧]، «إنّ الله كتب الإحسان على

---

(٧) رواه مسلم، وابن ماجه، وأحمد بن حنبل.

كل شيء فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة... الحديث»[٨] ﴿**ولقد زيّنّا السماء الدنيا بمصابيح**﴾[٩]، فحينما تبني الدار لا يكفي البناء فقط، بل تبنيها جميلة. إذاً، الثقافة ينبغي أن تشتمل على أخلاقيات، وجماليات، ومنطق عملي، بمعنى ليس أي شيء تعمله وتسوّف في عمله، فالحرب عمل، والدراسة عمل، والبناء عمل، فمنطق العمل هو منطق كل شيء، هذا هو العمل، تقنية بمعنى مجموعة الامتدادات للإنسان، مجموعة إضافات الإنسان، فإذا أردت أن تحرث بيدك يكون المردود جيداً، وإذا عملت بالمحراث يكون أحسن، وإذا زدت الجرارات يكون أحسن، وهذا هو التكنيك.

فعناصر الثقافة أربعة؛ المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي والصناعة أو التقنية.

فابن نبي يقول: كل ثقافة لا بد أن تنطوي على هذه الأبعاد الأربعة، فإذا أغرقت في الأولى فقط عملت طريقة صوفية، وإذا عملت الثانية فقط عملت جمعية جمالية، وإذا عملت الثالثة، عملت حضارة المهندسين بلا روح، وإذا عملت الرابعة تعمل مثل الشيوعيين حضارة المهندسين.

فهو في كثير من الدروس التي عملها كان يتكلم كثيراً على النقد العلمي يعني حدود العلم، ولماذا؟

فتعريف الثقافة عند ابن نبي، ليس التعريف المشاع عند رجال الأدب بمعنى المعارف، فالتعريف عنده هو التعريف الذي رسخ الآن في العلوم الاجتماعية الأنثروبولوجية علوم الإنسان.

فالثقافة لديه ليست ظاهرة مدرسية، فليست هي مجموعة المعارف التي تُتلقى في المدرسة، إنّها ظاهرة بيئة.

فالثقافة هي مجموعة الإيحاءات الصريحة أو الخفية التي يتلقاها الإنسان ويتشربها من قبل أن يولد إلى وفاته:

---

(٨) رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والدارمي.

(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الملك،» الآية ٥.

من قبل أن يولد، لأنّ أمه تحظى برعاية طبية، فهو يحظى بها لأنّ أمّه عندها كتب طبية مثلاً، قبل الولادة كيف تطعمين طفلك؟ وماذا تطعمينه؟ وكيف ترعينه؟ وبعد الولادة تعتنين به حتى الموت.

فمجموعة ما يتشربه من ملاحظات وغيرها هي الثقافة، فهو قد تشرّب الثقافة، وأصبح كائناً ثقافياً. فالثقافة ظاهرة بيئة، فهي نظرية في السلوك وليست نظرية في المعرفة وكل هذه الإضافات سلبية أو إيجابية هي من الثقافة، وليس هناك شيء لا يندرج في الثقافة.

فإذاً، كان يهتم بمشروع انبعاث ثقافي، كيف كان عصر الانبعاث لدى الغرب؟ وكيف يكون الانبعاث هنا؟ وقد حُرّفت في الترجمة بالنهضة في كتاب **شروط النهضة**، ولا شكّ أنّ تعبير النهضة أقرب إلى الموضوع المراد ولكنّه يبعدك عن مصادر المؤلّف، فكل مشروع انبعاث يجب أن يشمل الأبعاد التي ذكرناها.

فالإسلام هو ثقافة من دون شكّ، ويكون ثقافة فعالة، إذا وُجِد من يخرجها للوجود بنور البصيرة لا بجانب معيّن فقط.

الملحق الرقم (٥)
المقابلة مع الدكتور عبد السلام هراس

س: بحكم علاقتكم بالأستاذ مالك بن نبي - رحمه الله - أيام إقامته في مصر، أرجو إيضاح سبب قدومه إلى مصر وإقامته فيها؟

جـ: كان الأستاذ مالك بن نبي - رحمه الله - يحرص على الاتصال بالثورة المصرية منذ قيامها عام ١٩٥٢م، لأنّها كانت تؤيّد الثورة الجزائرية، والمغرب العربي كله، كما كان يطلب اللجوء إلى القاهرة، نظراً إلى ما كان يعانيه هناك من المطاردة الاستعمارية، فهرّب كتابه **فكرة الأفريقية الآسيوية** من طريق السفارة الهندية إلى مصر، فقد كان يرى أنّ قتله ليس مهمّاً، ولكنّ الخطر أن تقتل الفكرة، فكان لجوؤه إلى مصر لأجل نشر أفكاره في مواجهة الاستعمار.

ولما جاء إلى مصر مرّت شهور لم يلتفت إليه أحد، وبعد إلحاح منه، طبعوا له كتاب **فكرة الأفريقية الآسيوية** ولم يؤدوا له قرشاً واحداً.

ولما اتّصلت به لم يكن يملك سوى أربعة جنيهات، وكان يمدّه كل من الدكتور عبد العزيز خالدي، وصالح بن الساعي، وأوّل دخل له في مصر كان من كتابه **شروط النهضة**، الذي سعيت في طبعه، فطبع في مطبعة دار الجهاد، وتولّت دار العروبة توزيعه.

ومن طريق دار العروبة تعرّف مالك وتلامذته، بمحمود شاكر، الذي قرأ كتاب مالك **شروط النهضة** فأعجب به أيّما إعجاب، وصار بينه وبين مالك من الأخوة والمحبة الشيء الكثير، ويجمع بينهما دقّة الملاحظة،

وإرادة تصحيح الأفكار، الأوّل: في مجال الأدب، والآخر: في مجال الاجتماع، وكلاهما يخدم الحضارة من موقعه.

ومحمود شاكر كان نقطة تحوّل في طريق نشر فكر مالك، والتعريف به في أوساط المثقّفين وبعض الأوساط الرسمية، التي كان محمود على علاقة بهم كسعيد العريان (الذي كان وكيل وزارة التربية والتعليم أيام كمال الدين حسين)، وكذلك الشيخ الباقوري الذي اشترى ألفي نسخة من **شروط النهضة**، ووزّعها في المساجد، والمراكز التابعة له أيام توليه وزارة الأوقاف.

كما عُرِف مالك من طريق منتدى محمود شاكر، نظراً إلى علاقته بالأدباء والعلماء.

وكان لمالك منتدى في منزله، وكنت أحضره أنا ومسقاوي، وناصر الصالح أخو صبحي الصالح، وحسين الصالح، وعبد الرحيم، وكل أولئك من لبنان. ومن طريقنا اتّصل بالأزهر، ودار العلوم، وكلية الحقوق. أمّا كلية الزراعة فقد اتّصل بها من طريق الدكتور أحمد صقر.

س: ما موقف مالك بن نبي من الثورة المصرية في ما بعد معرفته بها؟

جـ: لم يكن مالك من الذين يعرفون حقيقة عبد الناصر قبل مجيئه، ومن يعرف مالك بن نبي يصعب عليه أن يفسّر بعض مواقفه، لأنّه ذو مزاج خاص وله مقاييسه الدقيقة الصارمة، فليس سهلاً أن يعطي الثقة، وليس سهلاً أن يتخلى عنها، وربّما يثق بسرعة، ويبتعد بسرعة، نتيجة بعض العوامل أو الظروف التي ربّما تنطلي عليه.

ولكن يقيناً إنّ مالك بن نبي رجع عن موقفه، لمّا علم أنّ خيرة الناس والمفكّرين يعاملون بظلم، وكان يبغض بغضاً شديداً المخابرات المصرية وعلى رأسها صلاح نصر، ويرى أنّه يلاحظه، وأنّه جاسوس عليه من قوى أجنبية.

س: ما علاقة مالك بأنور السادات؟ وكيف تمّ تعيينه مستشاراً في المؤتمر الإسلامي؟

جـ: في أيام الانتخابات البرلمانية تقدّم لدائرة الإمام الشافعي، كل

من: عبد الصبور شاهين، وأحمد سعيد، وامرأة شيوعية، فطلب أحمد سعيد من عبد الصبور شاهين أن يتنازل له، وقال له، إنّك لن تنجح لأنّك من الإخوان، وإنّ الأصوات المؤيّدة لك سوف تكون من نصيب المرأة الشيوعية فتكون قد خدمتَ الشيوعية من دون قصد، فاستشارنا عبد الصبور في ذلك الأمر فأشرنا عليه بالتنازل، لأنّ الثورة لن تتركه، فتنازل لأحمد سعيد بعد أن أخذ عليه عهداً بأن يخدم سكّان دائرة الإمام الشافعي، وأن يخدم الإخوان، فلمّا طبع كتاب **شروط النهضة**، الذي أسهم عبد الصبور في ترجمته، أهدى عبد الصبور لأحمد سعيد نسخة منه، فطلب نسخة ثانية ليعطي واحدة للسادات، الذي كان رئيس مجلس الشعب، فأعجب السادات بالكتاب، واتّصل بمالك من طريق أحمد سعيد وطلب منه أن يكون مستشاراً في المؤتمر الإسلامي (الذي كان مناوئاً للمؤتمر الإسلامي في الأردن الذي كان أمينة سعيد رمضان).

وقد عيّن مالك مستشاراً، وطيلة إقامتي معه، لم أعهد بأنّ السادات استشاره في أي شيء، وقد أدرك مالك بأنّه لم يؤتَ به للاستشارة، لذا فقد استشارنا في الاستقالة، فنصحناه بعدم الاستقالة، إلّا إذا كان مصمّماً على السفر خارج مصر، لئلا يكون ذلك سبباً في إحراجه أو سجنه، كما حصل لغيره من الجزائريين.

س: ما موقف مالك من رجال الثورة الجزائرية في القاهرة؟

جـ: كان له رأي في الثورة، كتبه في رسالة خاصة لابن بلّا، وقد أبى أن يكون من الجبهة، لأنّه اعترض على طريقة الانتساب إليها، لأنّها كانت في رأيه تضمّ الذين كانوا مع فرنسا، وحاربوا تحت راياتها.

س: ما علاقة مالك بليبيا؟

جـ: نشأ عن علاقته بأنور السادات لما تولّى رئاسة الجمهورية، في ما علمت من صديق مالك الدكتور عبد العزيز الخالدي، أنّ مالكاً كان يسعى للصلح بين ليبيا ومصر، وكان عبد السلام جلّود يأتي للجزائر لطلب وساطة مالك ويلاحظ أنّه بعد وفاة مالك تأزمت العلاقات بين الدولتين تأزماً عميقاً. وإلى جانب ذلك، فلمالك مجموعة من التلامذة من ليبيا.

س: هل لمالك كتب مخطوطة؟

جـ: له كتاب مهم اسمه **اليهودية أم النصرانية**، كما أنّ له دراسة قيّمة حول النصرانية.

س: كيف عرفتم مالكاً؟

جـ: من طريق مقالة نشرها إحسان عبد القدوس بعنوان الاستعمار في نفوسنا، في مجلة **روز اليوسف** في تموز/ يوليو سنة ١٩٥٦م.

س: هل هناك دراسات أو رسائل عن مالك بن نبي؟

جـ: هناك رسالة ماجستير، في كلية التربية في جامعة عين شمس في القاهرة، في التربية في ضوء فلسفة مالك بن نبي، ولم تناقش بعد[(١)].

---

(١) نوقشت الرسالة في عام ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، وهي بعنوان «الأسس التربوية للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي»، وقد قدمها إلى الكلية المذكورة الباحث علي حسن علي القريشي، بإشراف د. سعيد إسماعيل علي.

الملحق الرقم (٦)
المبررات والعمل المشترك

محاضرة للأستاذ مالك بن نبي

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خير المرسلين وبعد:

لا يسعني إلَّا أن أتوجّه أوّلاً بالشكر لأبنائنا الطلبة، الذين هيّأوا هذه الفرصة للقاء آخر مع شباب إسلامي عربي، حمّلته بلاده رسالة كبرى، وأعني بالشباب الذي حملته بلاده رسالة كبرى، هذا الشباب الجزائري، وفي البلاد الشقيقة من إخواننا التونسيين والمغاربة، قد حمّلتهم بلادهم رسالة كبرى ليعودوا إليها، وقد أكملوا شروط القيام بهذه الرسالة في المجالات الثقافية والإدارية، التي تخوّلهم لها مؤهلاتهم التي يحصلون عليها في أثناء دراستهم.

بدمشق الحبيبة، بدمشق العاصمة، التي كانت المهد الذي ترعرع.. ونشأ فيه ذلك المشعل من النور، نور الحضارة الإسلامية الذي أشعّ على العالم مدّة ثمانية قرون، ونحن الآن في الوقت الذي يتحقّق فيه هذا اللقاء نمرّ في العالم الإسلامي عموماً، وفي عالمنا العربي بوجه خاص، وبوجه أخص في بلاد أفريقيا الشمالية التي استولى الاستعمار على مصيرها الثقافي، والاقتصادي، والسياسي، مدّة طويلة، فإذا حللنا الأسباب العامة، التي أوحت للاستعمار بالخطط السياسية والتربوية، التي طُبّقت أثناء الاحتلال، سواء في الجزائر، أو في تونس، أو في مراكش، نراها كانت تستهدف شيئاً نحو الشخصية، التي بَنَتها وصاغتها صياغة

خاصة قرون الحضارة الإسلامية، والثقافة الإسلامية، والآن عندما تعود هذه البلاد ـ الشمال الأفريقي ـ إلى حياتها الطلقة، بحسب ما تراه مناسباً لشخصيتها ورسالتها الخاصة، نجدها معرّضة لرواسبه، التي تكوّنت في النفوس أثناء الاستعمار، نراها معرّضة بشكل خاص لتيارات فكرية، تُحدِث شيئاً من التمزّق ومن فصل الوحدة الضرورية، من أجل الاضطلاع بمسؤوليات جسيمة حتى يتم بعد الخلاص من الاستعمار، الخلاص من القابلية للاستعمار، أي من كل الرواسب التي مهّدت السبيل للاستعمار في بلادنا، أو تكوّنت في نفوسنا بالطريقين اللذين أشرت إليهما مدّة الاحتلال ـ أعني الطريق التربوي (الطريق الثقافي على العموم) والطريق السياسي ـ ولا شكّ أنّ هذا الشباب الذي التقى به في هذه القاعة يعتني العناية الكبرى بما يدور في بلاده، وما يجري اليوم في الجزائر مثلاً بوجه خاص ـ من محاولات التخلّص من رواسب الاستعمار، ممّا سميته في كتبي (القابلية للاستعمار). هذه المشروعات تتطلب من الشباب المؤمن بمصير وطنه وبمصير الوطن الأكبر ـ الوطن العربي ـ وبمصير الأمّة الإسلامية على الصعيد الحضاري.

فهذا الشباب لا شكّ أنّه يشعر بثقل هذه الرواسب التي أشرت إليها؛ سواء ثقلها على مجهوداته الخاصة، أو ثقلها في تحقيق المشروعات التي تقوم الآن في بلاده، وهذه المشروعات منها مثلاً تحقيق عملية التعريب، وأنتم ولا شكّ وفود هذه العملية، وفودها في الجامعة الدمشقية لتعودوا بوسائل جديدة تساهم في إنجاح هذه العملية الكبرى، وهي من العمليات الموجّهة لتصفية ما سمّيناه رواسب الاستعمار من الناحية الثقافية، ولا شكّ أنّكم ستجدون حتى بعد عودتكم، وبعد تحصيلكم صعوبات في الاضطلاع بمسؤولياتكم الخاصة بصفتكم روّاداً للتعريب في الشمال الأفريقي عموماً، وفي الجزائر بوجه خاص.

وهناك عملية أخرى تقوم بها اليوم الجزائر شعباً وحكومة، وهي عملية التصنيع أو ما نسميه بصورة أوضح التخلص من التخلّف، فهذه العمليات كلها تتطلب من الشعب الجزائري، ومنكم خاصة ـ أعني من طليعة الشعب الجزائري في كل الآفاق سواء في دمشق أو غيرها ـ تتطلّب من الطليعة أن يكون لها فكرة واضحة عن شروط العمل.

وكلمة عمل: كلمة موجزة تدرج في سطر من القاموس، ولكنّها كلمة ذات ثقل كبير في ميزانية الشعوب التاريخية، وغالباً ما تتكبّد الشعوب، سواء في الشمال الأفريقي أو غيره، ضريبة ثقيلة، لأنّها جهلت أو تجاهلت بعض شروط العمل، بينما إذا تساءلنا عن التاريخ أي ما يصدره العمل الإنساني عبر الزمن... إذا تساءلنا ما هو التاريخ؟

نرى أنّ التاريخ هو مجرد إحصائية للأعمال السيئة والخيّرة، والشيء الذي يُضاف إلى هذا، أنّ هذا التاريخ الذي نعتبره من ناحية إحصائية من أعمال مجتمع ما، سواء كانت تلك الأعمال تناسب مصلحته، أو تختلف عنها وتناقضها، هذا التاريخ هو من ناحية أخرى محاسب شديد الحساب، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها، وقد تمرّ أحقاب على شعب ما بتاريخه، ينسى شروط إنجاز بعض أعماله، ويتركها وراء ظهره، ويعتقد أنّه حتى ولو تفطّن لبعض أخطائه أن التاريخ ينساها، والحق أنّ التاريخ لا ينسى ولو بعد قرن أو قرنين، وأحياناً أقرب من ذلك بعد عشر سنوات يقدّم الضريبة، فإذا عدنا لموضوع المحاضرة وهو (المبررات والعمل المشترك أو العمل الجماعي). فما هو العمل الجماعي؟

العمل الجماعي هو العمل بصفة خاصة، ولكن قبل أن نصل إلى العمل بصفة خاصة يجب أن نفكّر في العمل ما هو من حيث إنه عمل، من حيث إنه يدخل مباشرة في إحصائية التاريخ، سواء كان فردياً أو جماعياً، فالعمل دائماً يدخل في إحصائية التاريخ، بحيث نستطيع أن نتصوّر التاريخ، هذا المركَّب الهائل من مجموع نشاطات فكرية وجسمية واقتصادية وثقافية وعسكرية أحياناً. هذه الخزينة للنشاط الإنساني هي في الوقت نفسه مركّب من الأعمال فردية كانت أم جماعية، بحيث نستطيع إلى حدّ كبير أن نعتبر التاريخ جسماً مركباً، ذراته كما يقال في الكيمياء، ذراته العمل.

فالعمل إذاً، ذرةٌ من التاريخ، فإذا تساءلنا من أي شيء يتركّب التاريخ؟ فالجواب واضح في أذهاننا: التاريخ يتركّب من ذرات، هي الأعمال الصالحة والطالحة.

فلو تساءلنا الآن: كيف ينجز العمل؟ مجرد العمل من دون إضافة

صفة خاصة له ـ قبل أن نعلم ما هو العمل الجماعي، يجب أن نحدّد شروط العمل بصورة مطلقة من صفات التقييد والتمييز، فلو تساءلنا عن أبسط الأعمال كيف ينجز؟ فالجواب الموجز يتأتى في: كلمتين؛ العمل ينجز من عامل وأداة عمل، فالقلم مثلاً أداة عمل والعامل الذي يكتب به، المحراث أداة عمل والفلاح هو العامل، المنشار أداة عمل والنجار هو العامل، وقد نكتفي بتصور العمل بهذه الصورة الموجزة، لأنّ العمل ينجز بتدخل عاملين مُحَسّين مرئيين من يعمل وما يعمل به، هذا التصور الأوّل تصور موجز بشروط إنجاز العمل، بينما إذا حلّلنا أكثر من ذلك إنجاز العمل، تبين أنّ هذا المفهوم معقّد أكثر ممّا نتصوّر، ولا ينجز كما تصورنا في الصورة المبسطة بتدخل عامل وأداة عمل، فتناول العمل من الناحية الاجتماعية يوجب علينا الاستمرار في التحليل أكثر من هذا.

فهل يمكن أن نتصوّر إنجاز عمل مهما كان خيّراً أو شرّاً، من دون أن يكون لدى العامل جواب عن سبب العمل، أو لماذا فعل هذا الشيء؟ فلو أنّ شخصاً ما قام بعمل، ولما سُئل عن سببه قال لا أعلم، لقلنا عنه بحكم القوانين المنطقية العادية إنّ هذا شخص اعتراه خلل عقلي، لأنّه قام بعمل من دون أن يعلم لماذا قام بعمله. وهذا النوع من العمل الذي لا يملك صاحبه الإجابة عن سببه هو عبث.

إذاً، يجب أن يتوفّر شرط أساسي في العمل قبل أن ينجز، وهو أن يتأتى لصاحبه الجواب عن سؤال: لماذا أعمل هذا؟ وهذا السؤال ليس الوحيد الذي يعترض العامل لإنجاز عمله، فهناك سؤال آخر قبل القيام بإنجاز العمل، وهو: كيف؟ وإذا أهمل هذا السؤال قد يكون العمل مستحيلاً، كما قد يكون العمل مستحيلاً إذا كان صاحبه لا يستطيع الجواب الواضح عن: كيف؟

وهكذا، فالتحليل الموجز للعمل يقصر شروط إنجاز العمل على عنصرين مرئيين هما: العامل، وأداته، أو على عالم الأشخاص، وعالم الأشياء، فالعامل من عالم الأشخاص، والأداة من عالم الأشياء.

بينما تكشف زيادة التحليل أنّ العمل لا يتمّ إلَّا بتدخّل عنصر آخر وهو العنصر الثالث الذي يربط بين العمل وبين عالم الأفكار، لأنّ

السؤال عن: لماذا؟ والسؤال عن: كيف؟ يفرض ارتباط العمل بشروط متّصلة بعالم الأفكار، فالجواب عن لماذا؟ لا يتأتى من عالم الأشخاص، ولا من عالم الأشياء، وإنّما يتأتى من إدراك عنصر يتدخل في إنجاز العمل نسمّيه المبرر، وعمل ما يفقد مبرره من الخطوة الأولى في مخططه هو عبث، وهذا حكم المنطق السليم، وليس حكم المثقّفين فقط.

وإذا فقد العمل أيضاً الجواب عن: كيف؟ فهو عمل قد يصبح مستحيلاً، وهذا نوع آخر إذا لم تتوفر فيه شروط الإنجاز من ناحية ما نسميها الناحية الفنية، وما سميتها هنا الكيفية، كيف نعمل هذا؟ يجب أن تراعى شروط معينة، فمثلاً: كيف أكتب؟ هذا عمل يجب أن تراعى فيه شروط معينة، وأساتذة المدارس الابتدائية يعانون من هذه الناحية ما يعانون مع المبتدئين في الأقسام الأولى كي يعلموهم فقط كيف تسير اليد، وكيف تمسك القلم. وذلك لأنّ فيه كيف، فلا بدّ من جواب عنها، فإذا لم تتوفر الكيفية فلا تتم عملية الكتابة، حتى ولو كان المبرر جاهزاً في النفس.

إذا لم يتوفر الجواب عن: لماذا؟ يصبح العمل عبثاً. وإن تعذّر الجواب عن كيف؟ قد يصبح العمل مستحيلاً أو خطيراً أحياناً، فمثلاً إنسان يعالج مادة كيماوية، أو جهازاً ميكانيكياً أو كهربائياً أو أي جهاز آخر، إن لم يعلم مسبقاً الجواب عن كيف؟ فهو معرّض إمّا لعمل مستحيل لا يستطيع إنجازه، أو لعمل خطير على نفسه.

ومن ذلك مثلاً ما شاهدته يوماً في إحدى المدن الجزائرية حيث كان بعض الإخوة يحاولون إزاحة شجرة كانت تشكّل عقبة في طريق خاص، من دون سلوك الطريقة السليمة لإزاحتها، فالعمل قد توفر له الشرط الأوّل المبرّر، فلو سألناهم: لماذا تنزعون الشجرة؟ فالجواب: لأنّها تشكّل عقبة في الطريق. فالعمل على هذا ليس عبثاً، ولكنّه يفقد الشرط الآخر، فقد كانوا يجهلون: كيف؟ فقد كانوا يعملون على قطعها بالمنشار والحبل مربوط في رأس الشجرة بطريقة تعطّل عملية القطع وتزيد في المتاعب.

إذاً، لا بدّ من طرح سؤالين في إنجاز العمل، فالعمل يقيم ضمناً السؤالين حتى ولو لم يتم طرحهما، والأعمال هي ذات ذرات التاريخ،

فإذا قام عمل عابث أي من دون الإجابة عن: لماذا؟ فكأنّنا أدرجنا في إحصائية التاريخ عملاً عابثاً، وإذا أدرجنا في التاريخ ذرة من العمل الذي لا يجيب عن: كيف؟ فكأنّنا أدرجنا في التاريخ استحالة، والتاريخ لا بدّ أن يجعلنا نقدّم ضريبة ذلك، إمّا في اقتصاد فردي أو في اقتصاد أمّة أو مجتمع، أو ما هو أخطر من ذلك اقتصاد حضارة بأكملها تدفع الأثمان، ضرائب التاريخ مقابل الأعمال العابثة أو المستحيلة، لأنّ أصحابها زهدوا في شروط العمل الحقيقية، فربّما من هنا نجد على أساس هذه المقدِّمة الموجزة تصوّراً واضحاً لما سميناه في عنوان المحاضرة: العمل الجماعي.

العمل الجماعي ليس شيئاً نعتاده في حياتنا كل يوم إلّا في بعض النواحي من الحياة، أمّا في حياتنا اليومية فنحن نسجّل نتائج أعمالنا الفردية فقط - إذا درسنا، إذا زرعنا، إذا بنينا، إلى آخره - هي أعمال فردية. ولكن قد تأتي ظروف خاصة على المجتمع تفرض عليه القيام بما نسميه العمل المشترك. مثلاً لو حصل حريق في مدينة أو في بيت فبمجرد ما يحلّ بالمجتمع أو البيت هذا الطارئ فإنّ العمل الفردي ينتهي بالضرورة، حتى ولو كانت الصلاة. ولا بدّ للمجتمع أو لأهل البيت أن يقوموا بالعمل الجماعي لإطفاء النار.

وكل المجتمعات تواجه في تاريخها ظروفاً تعرضّها للقيام بالعمل الجماعي أو العمل المشترك، فإذا فقد العمل المشترك الجواب الأساس عن لماذا؟ فكأنّه أُطفئت فيه منذ اللحظة الأولى جذوة الطاقات الاجتماعية، التي يجب أن تشترك للقيام بإنجاز هذا العمل المشترك.

فالشعب الجزائري مثلاً جُوبِه بهذا الظرف الاستثنائي، الذي فرض عليه العمل المشترك في أوّل تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٥٤م، فرض على المجتمع الجزائري بأطفاله ونسائه ورجاله أن يقوم بعمل مشترك، كل حسب قدرته وإمكاناته، ولكن الكل يأتي بعمله على أساس مبرّر واحد فقط.

والآن ما هي ضرورة الشروط الخاصة من ناحية المبرّرات؟ أو الجواب عن لماذا، في العمل الجماعي؟ هي الشروط التي يسميها أصحاب السياسة التنسيق.

فمثلاً العسكري (الجندي) يجب أن ينسجم مع قوانين تنسيق تربطه بالفيلق أو بالوحدة العسكرية، التي يشتغل في مهمّته العسكرية ضمنها. فلو انفرد هو بجواب، أو بعض الأفراد في أثناء إنجاز العمل الجماعي، انفردوا بالإجابة بناء على مبرّرات خاصة، لأدخلوا الفوضى في إنجاز العمل.

ومثال ذلك في غزوة أحدٌ؛ ففيها خرج المسلمون مع رسول الله (ﷺ) ليجابهوا قريشاً ومن معها، وهذا يفرض على المهاجرين والأنصار القيام بعمل جماعي لأنّها معركة. فهذا عمل جماعي من نوع خاص هو النوع العسكري، وفي هذه الغزوة تقدّمت طائفة من المنافقين تعرض على النبي (ﷺ) الانضمام لصف المسلمين، فشكر النبي (ﷺ) أصحاب هذا العرض، بحسب فطرته ولياقته ولكنّه رفض العرض وقال ما معناه: (لا يجاهد معنا من لا يؤمن بإيماننا، أو مَنْ ليس على ديننا)[1].

لماذا هذا الكلام؟

إذا حلّلناه الآن في ضوء حديثنا هذا نقول: إنّه للحفاظ على المبدأ الأساس في إنجاز كل عمل مشترك، حيث يجب أن يكون كل العاملين القائمين بعمل مشترك محرّكين بالمبرّر نفسه، وقد أشار القرآن إلى ذلك ﴿**لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلّا خبالاً**﴾[2]، فالمخالف للجماعة لا يمكن أن يعينها.

الثورة الجزائرية مثلاً مبرّراتها واضحة، إذا أتاها من لا يساعد في مبرّراتها المقدّسة لا يزيد الناس إلّا خبالاً، ولا يمكن سوى ذلك.

لذا أحبّ أن أشير في هذا المقام إلى قضية لا يزال لها صداها حتى

---

(١) الذي ورد في السيرة غير هذا، فقد روى ابن إسحاق عن الزهري أن الأنصار يوم أُحد قالوا لرسول الله (ﷺ): يا رسول الله ألا نستعين بحلفائنا من يهود، فقال: لا حاجة لنا بهم.

أمّا المنافقون فقد رجعوا بعد أن خرجوا مع رسول الله (ﷺ)، ولما نصحهم عبد الله بن حرام (رضي الله عنه) بالعودة، قالوا لو نعلم أنكم تقاتلون لما أسلمناكم، ولكننا لا نرى أنه يكون. فقال: أبعدكم الله أعداء الله، فسيغني الله عز وجل عنكم نبيه (ﷺ). انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، **سيرة النبي، راجع أصولها، وضبط غريبها، وعلّق حواشيها، ووضع فهارسها** محيي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٣٨٣ﻫ/ ١٩٦٣م)، ج ٣، ص ٨.

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٤٧.

في الأدب العربي، وفي أمريكا أيضاً، تلك قضية السيد فرانتز فانون[٣] الذي زعم أنّه أتى لكي يساهم في الثورة، فتورع قادة الثورة عن سؤاله هل يشاركنا مبرّراتنا أم لا؟ فلو سئل هذا السؤال لاضطرّ إلى الجواب الذي يفتح أبصارنا على خطورة دخول أجانب عن قضيتنا، في القيام بإنجازها، مثل فرانتز فانون صاحب كتاب **معذبو الأرض**[٤].

فأظنّه في هذا الكتاب، وربّما في وثيقة أخرى ـ لأنّني بعيد العهد بقراءته ـ يتعمّد فانون فصل الثورة الجزائرية عن الإسلام، ويقول لا دخل للإسلام بهذه الثورة، فإذا حكّمناه فكأننا حكّمنا في غزوة أحد عبد الله بن أبى وقلنا له: كيف النصر؟

وليس من مجرّد الصدفة أن يكون اليوم كتابه **معذبو الأرض** مُدرَجاً في بعض الجامعات الأمريكية، فإذا حلّلنا هذا الحدث، لماذا جامعات أمريكا تفتح المجال لفرانتز فانون؟ هل هذا من دون سبب؟ لا يمكن ذلك، والسبب هو: أنّ فرانتز فانون استخدم واستهلك في الثورة الجزائرية ونفث فيها أنفاثه الخبيثة بقدر الإمكان. ووقى الله شرّه أيضاً، بحيث دخلت هذه الأفعى في جحرها من دون أن يتأذّى منها الشعب الجزائري ولله الحمد، ما عدا بعض التائهين من شبابنا الجامعي المعروفين بكل شارد مائل.

لمّا استُهلك في الجزائر من دون طائل، تنبه من يحتك بهذه القضايا، وهذا حديث يطول شرحه في هذا المقام، فاجتهد من يهمّه الأمر لتشغيل أو لإدراج فرانتز فانون وأفكاره في مهمة أخرى وهي مهمة كبرى، ففي أمريكا أقلّية تتضمن ثمانية وعشرين مليوناً من سكان أمريكا، وهم الزنوج ويمثّلون أقلّية نسبة عشرة في المئة من سكّان الولايات المتحدة الأمريكية، وهذه الأقلية يبدو أنّها تتّجه تحت ضغط عوامل

---

(٣) فرانتز فانون: ولد سنة ١٩٢٥م، في مدينة (نوردي فرانس) عاصمة المارتنيك في أثناء سيطرة الاستعمار الفرنسي، أفريقي الأصل متخصص في الطب النفسي ومجاز في الفلسفة، انضم إلى الثورة الجزائرية، حيث عمل ضمن هيئة تحرير المجاهد. انظر: محمد الميلي، **فرانز فانون والثورة الجزائرية** (بيروت: دار العودة؛ دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص ٧ ـ ٢٧.

(٤) فرنتز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمه إلى العربية سامي الدروبي وجمال الأتاسي (بيروت: دار القلم، ١٩٦٣)، وقدم للكتاب زعيم الفلسفة الوجودية في فرنسا جان بول سارتر.

تواجهها من اضطهاد، واستغلال، ومهانة، وكل أنواع الانتقاص ومجابهة هذه الأقلية من إخواننا الزنوج لهذه المهانات كلها، تكوّن في نفوسها ظروفاً جديدة للجواب على هذا التحدي بلغتهم للأبيض.

فمن يدرس القضية مثل الدارسين لها في واشنطن الذين يجيدون مثل هذه الدراسات، يدرك أنّ الخطر الذي يُحدِّق اليوم بأمريكا من الداخل، والذي يُشار إليه بلبنان منذ الآن حتى في تصريحات رسمية.

الخطر الذي يحدق بأمريكا من الداخل هو أن تتّجه هذه الجماهير السود بجواب عن لماذا؟ موحد، وهذا الجواب عن سؤال لماذا؟ بشكل موحد في صفوف إخواننا الزنوج في أمريكا قد يأتي على طريقة إسلام، وفعلاً بدأ بعض إخواننا الزنوج الآن يتّجهون للإسلام.

ما معنى اعتناقهم الإسلام بالنسبة إلى التحليل الاجتماعي؟

معناه أنّهم يوحّدون مبرّراتهم، بحيث يتميّزون عن باقي المجتمع الأمريكي وينفردون بمبرّرات خاصة يصوغها لهم الإسلام. فأصبحت الحكومة الأمريكية مطالبة بالاعتناء بهذا الأمر، وفعلاً من عنايتها بهذا الأمر تقرير إدراج كتاب **معذبو الأرض** في بعض الجامعات، لأنّ صاحب الكتاب يفصل مدلول الثورة الجزائرية عن الإسلام، بينما توقعات قائمة في أمريكا بأن يكون هناك ثورة زنجية في صفوف الزنج ضدّ البيض، ربّما تحرّكها مبرّرات إسلامية، وهذا الرجل صاحب الكتاب أسود، فإذا تزعّم وهو ميت ـ بأفكاره وبكتابه حركة تقدّم للزنوج مبرّراً غير الإسلام فالعملية تكون ناجحة. إذاً، يجب أن ندرك إذا نحن أهملنا قضيّة المبررات في العمل الجماعي، وخصوصاً في العمل الثوري، أن غيرنا لا يهملها، بل يقدّرها تقديراً دقيقاً، ويعرف مكانتها في ميزانية المجتمعات والأوطان، خصوصاً في الظروف الصعبة التي تفرض على مجتمعٍ ما أن يوحّد المجهودات، بحيث تتّحد الوسائل، وتتحد الاتجاهات في جهة واحدة.

فالشرط الأساس في إنجاح العمل المشترك، أو العمل الجماعي هو توحيد المبررات، لأنّ الكيفيات قد تختلف شيئاً ما.

أمّا إذا تعدّدت المبرّرات فهذه الفوضى تدخل من كل أبواب

المجتمع على الصورة التي يشير إليها الله عزّ وجلّ في قوله: **﴿لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلّا خبالا﴾**.

من هنا ندرك أنّ تشتيت الحياة الفكرية في بلد ما من العناصر المهمّة في المجال الذي نسميه الصراع الفكري، فأهم شيء فيه هو تشتيت الأفكار، لأنّ ذلك يضعف تعبيرها باعتبارها مبرّرات، وحتى أحياناً باعتبارها كيفيّات، أي أجوبة لكيف، فقد حدث لنا أن شاهدنا يوماً ما حديث محاضر فرنسي كبير هو جاك برك وكان قد أتى ضيفاً على إحدى الوزارات الجزائرية، وكانت محاضرة مرموقة استقطبت كل الشباب الجامعي، ولكن الغريب في هذا أنّ هذا الرجل الذي ينتسب لما يسمّى اليمين في فرنسا عقيدة وسياسة واجتماعاً، أعني بمنصبه ومنصب ذويه حيث كان أبوه في سنوات الحرب العالمية الثانية يشغل منصب الكاتب العام لما يسمّى الولاية العامة في الجزائر ـ يعني الحكومة الجزائرية تحت إشراف الدولة الفرنسية ـ هذه الشخصية اليمينية قامت بمحاضرة مرموقة، وبعد المحاضرة قامت بزيارة لشخصيات معتبرة في الجزائر، وكنت حاضراً لحوار بين جاك برك مع أحد إخواننا الدكتور خالدي ـ رحمه الله ـ ، وبين وزير من وزرائنا، وإذا بي أفاجأ باقتراح غريب لجاك برك عندما أنهى حديثه مع جناب الوزير، حيث قال له: يا جناب الوزير أتمنّى أن تدعو محاضرين آخرين من فرنسا مثل السيّد روجيه غارودي[٥] وهو قائد الفكر الشيوعي في ذلك الحين، والآن هو قائد الحركة الشيوعية في فرنسا.

فأنا والدكتور خالدي تساءلنا عند خروجنا لماذا هذا اليميني يقترح

---

(٥) روجيه غارودي: فيلسوف ومفكر فرنسي، ولد في مرسيليا عام ١٩١٨م، درس في مرسيليا ثم في باريس، ثم في ستراسبورغ، وحصل على إجازة الفلسفة عام ١٩٣٦م، اعتنق البروتستانتية، وانضم إلى الحزب الشيوعي عام ١٩٣٣م تعرض للسجن مدة من الزمن، اختلف مع الحزب الشيوعي إلى أن أدى ذلك إلى فصله عام ١٩٧٠م. اهتدى أخيراً إلى الإسلام وتسمى بـ (رجاء) بدلاً من (روجيه)، ويقول عن ذلك: وجدت في الإسلام تحقيقاً لأحلامي التي طالما راودتني منذ سن الشباب، سن العشرين، وجدت فيه تحقيقاً لمجتمع هو أقرب ما يكون إلى المجتمع المثالي، ووجدت فيه تحقيقاً لمبدأ العيش مع الجماعة. انظر: رجا جارودي، **الإسلام وأزمة الغرب**، ترجمة رفيق يونس المصري (جدة: عالم المعرفة، ١٩٨٣)، ص ١٠. انظر أيضاً: سيرج بيروتينو، **روجيه جارودي**، ترجمة منى النجار، سلسلة أعلام الفكر العالمي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨١)، ص ٥ ـ ١٤.

دعوة رجل في أقصى اليسار ليحاضر في الجزائر؟ هل هو مغفل؟

أبداً، وإنّما الرجل كانت تحرّكه مبرّرات، لا شكّ تلقّاها من أسرته وبيئته الخاصة من أسرته المتمسّكة بمبادئها وبمبرّراتها، والمتمسكة بمصالحها أيضاً في بيئة معينة كانت هذه الأسرة تشغل مناصب مرموقة طيلة هذا القرن، لذا فليس بغريب أن يقف مثل هذا الموقف، فلا بدّ أنّه فكّر على أساس بلبلة فكر الشباب الجامعي في الجزائر.

فحلّلت مع الدكتور خالدي سبب هذا الموقف الغريب، فكان الأمر في نظرنا أنّ الشيء الذي كان يُخشى بعد الثورة ـ خصوصاً بالنسبة إلى الشباب المثقّف الجامعي ـ هو أن تتّحد اتّجاهاته الفكرية في اتجاه معيّن، وينسجم مع المبررات التي يجب أن يقوم عليها العمل المشترك الجديد، فبعد العمل المشترك الثوري، جاء عهد العمل المشترك الجديد الذي أشرت إليه في مقدِّمة حديثي معكم، مثلاً: إنجاز عملية التعريب، وعملية التصنيع، فهاتان العمليتان لا يمكن أن تُنجزا، خصوصاً عملية التعريب، إذا تعدّدت المبرّرات وتنوّعت، وهذا هو الواقع، إذ إن عملية التعريب في الجزائر ـ كما تعلمون ـ تجد أمامها مقاومة صريحة أحياناً، وأحياناً أخرى خفية ولكن أين مصدر المقاومة؟ من أين يأتي؟ إنّه يأتي من بعض الجهات الطلابية التي لا تفهم في المبرّرات المشتركة للجزائر، فمبرّرات الأمّة الجزائرية كما تحدّدها السلطة الجزائرية الثورية العليا رسمياً وثقافياً، وحتى في مواقف الشعب، الجزائر تحدّد نفسها على أنّها عربية مسلمة، وهذا منذ انطلقت التوجيهات الثورية الأولى في العشرينيات، التي تبلورت في التوجيهات التي صاغها الشيخ عبد الحميد بن باديس ـ رحمه الله تعالى ـ في النشيد الذي ردّدته الأجيال الجزائرية:

شعب الجزائر مسلم ... وإلى العروبة ينتسب

هذا تحديد الشخصية وتحديد المبرّرات، فإذا أتى روجيه غارودي، وأمثاله وفرانتز فانون وأمثاله، ممّن يفصِل الثورة الجزائرية عن الإسلام، فهذا ليس بالأمر الهيّن، ولا يكون بأمر الصدفة أبداً، بل عن إدراك تام لحرج الموقف بحيث إذا تبلبل الشباب الجامعي في الجزائر تفرّق على

أساس اختلاف المبرّرات فهذا يعمل أوّلاً على عرقلة عملية التعريب، ونحن في حاجة إلى إنجازها في أقرب ما يكون، ويعمل على إتلاف الوقت وتعطيل إنجاز عملية التصنيع، وتدخّل أمثال بارك، والآن أظنّه يريد أن يكفّر عن سيئاته، فأذكره بخير لأنّ الرجل تراجع.

أما فانون لم يتراجع لأنّه في القبر، فعندما يُذكر، أو يدرج كتابه في مدارس، أو في محاضرات مثلاً تُلقى في الجزائر، فهذا يعني بكل تأكيد أنّ عناصر من قادة الصراع الفكري في العالم تدخّلت لتعطيل إنجاز المشاريع الكبرى مثل عملية التعريب، وربّما تهدف لأكثر من ذلك وأبعد، ربّما تهدف إلى تمزيق المجتمع الجزائري، وتمزيق المجتمع المراكشي في ما أعتقد، فهناك مجهودات تبذل من أجل ذلك، ويسخّر لذلك بعض العناصر من الشباب بكل أسف، من دون أن تشعر أنّها تخون الوطن، وتحدّد مواقفها وسلوكها طبقاً لما يرضي ويحقّق أغراض مراصد الاستعمار في المجالات الحيوية.

وكما قلنا في الأوّل، إنّ العمل الفردي الذي لا يجيب مسبقاً عن لماذا؟ بكل وضوح، فهو عمل عابث، وفي العمل الجماعي إذا تمزقت وحدة المبررات وتعدّدت المبادئ خصوصاً إذا تكوّنت مبررات متناظرة متطاحنة متناقضة فهناك من يؤمن بشيء، والآخر يكفر به، هذا تمزيق للمجتمع وتبذير لجهده بحيث تكون وجهة منه أو جناح منه يقول في وقت ما: (نعم)، وفي اللحظة نفسها يقول الجناح الآخر: (لا) في قضية واحدة.

وأنتم تعلمون، وعلى وجه خاص الذين عندهم تصوّر رياضي لقضايا مثل هذه، أنّنا إذا زدنا نعم، فإنّها لا تساوي سوى صفر فقط.

فنخشى إذا تمزّقت وحدة المبررات سواء في المجتمع الجزائري، أو في المجتمع العربي أو الإسلامي أن تكون النتيجة صفراً.

المراجـع

كتب

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الفلسفة**. القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٧١].

الإبراهيمي، محمد البشير. **آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. تحقيق طاهر الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.].

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. بيروت: دار صادر؛ القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م. ٨ ج في ٤.

ـــــ. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م. ١٣ ج.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند**. بيروت: المكتب الإسلامي؛ دار صادر، ١٩٨٠.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق علي عبد الواحد وافي. ط ٣. القاهرة: دار نهضة مصر، [د. ت.].

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستيعاب بهامش الإصابة**.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان**، تحقيق محمد سيد الكيلاني. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦١. ٢ ج.

ـــــ. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ـــــ. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. ط ٢. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة؛ بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٤. ١٤ ج في ٧.

ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥.

ابن هشام، محمد عبد الملك. **سيرة النبي**. راجع أصولها، وضبط غريبها، وعلّق حواشيها، ووضع فهارسها. محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م. ٤ ج.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، لمحمد العظيم آبادي. تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. ط ٢. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

أبو ريان، محمد علي. **المدخل الإسلامي للأيديولوجية العربية: نحو أيديولوجية عربية إسلامية**. بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧٩.

أرسلان، شكيب. **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدّم غيرهم؟**. تحقيق حسن تميم. ط ٣. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٥.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد الموجه إليه**. بيروت: دار الدعوة، [د. ت.].

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**. طبع بعناية مصطفى ديب البغا. بيروت: دار القلم؛ دمشق: دار الإمام البخاري، ١٩٨١.

البعثي، إبراهيم. **شخصيات إسلامية معاصرة**. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٢. ٢ ج.

بن نبي، مالك. **آفاق جزائرية**. ترجمه إلى العربية عبد الصبور شاهين؛ قدم له محمود شاكر. الجزائر: مكتبة النهضة، [د. ت.].

ـــــ. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩.

ـــــ. **تأملات**. إصدار ندوة مالك بن نبي. ط ٣. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٧.

ـــــ. **بين الرشاد والتيه**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨.

ـــــ. **حديث في البناء الجديد وهي مجموعة محاضرات ألقاها المفكر الجزائري الكبير مالك بن نبي في لبنان والإقليم الشمالي (سوريا)**. جمعها وترجم لمؤلفها عمر كامل مسقاوي. بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.].

ـــــ. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨.

ـــــ. **شروط النهضة**. ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.

ـــــ. **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.

ـــــ. **الظاهرة القرآنية**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.

ـــــ. **فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونج**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.

ـــــ . **فكرة كومنولث إسلامي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة عمار؛ بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

ـــــ . **في مهب المعركة: إرهاصات الثورة**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٨.

ـــــ . **مذكرات شاهد للقرن**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٧٠. ٢ قسم في ١.

قسم ١: **الطفل ١٩٠٥ ـ ١٩٣٠**.

قسم ٢: **الطالب، ١٩٣٠ ـ ١٩٣٩**.

ـــــ . **المسلم في عالم الاقتصاد**. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩.

ـــــ . **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**. ترجمة محمد علي عبد العظيم. القاهرة: مكتبة عمار، ١٩٧١.

ـــــ . **مشكلة الثقافة**. دمشق: دار الفكر بدمشق، ١٩٧٩.

ـــــ . **ميلاد مجتمع**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

ـــــ . **وجهة العالم الإسلامي**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

بيروتينو، سيرج. **روجيه جارودي**. ترجمة منى النجار. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨١. (سلسلة أعلام الفكر العالمي)

الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي للمباركفوري**. ط ٢. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٩٦٣.

التفتازاني، أبو الوفاء. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. ط ٣. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩.

التهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاح الفنون**. حققه لطفي عبد البديع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر؛ بيروت: دار الكاتب العربي، ١٩٦٩.

التوبة، غازي. **الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة وتقويم**. ط ٣. بيروت: دار القلم، ١٩٧٧.

التويجري، حمود بن عبد الله. **إتحاف الجماعة في ما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة**. الرياض: مطابع الرياض، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

الثقافة الأفريقية: المهرجان الثقافي الأفريقي الأول (ملتقى الجزائر ١٩٦٩م). الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٦٩.

جارودي، رجا. **الإسلام وأزمة الغرب**. ترجمة رفيق يونس المصري. جدة: عالم المعرفة، ١٩٨٣.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

الجرجاني، علي. **كتاب التعريفات**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨.

الجندي، أنور. **اليقظة الإسلامية في مواجهة التغريب**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨.

جونسون، أ. هـ. **فلسفة وايتهيد في الحضارة**. ترجمة عبد الرحمن ياغي. بيروت: المكتبة العصرية؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٥.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

الجيلالي، عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ الجزائر العام يشتمل على إيجاز وافٍ مفصل لتاريخ القطر الجزائري في جميع أطواره**. ط ٤. بيروت: دار الثقافة، ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م. ٥ ج.

الحامدي، خليل أحمد. **الإمام أبو الأعلى المودودي**. لاهور باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.].

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠.

خالدي، مصطفى وعمر فروخ. **التبشير والاستعمار في البلاد العربية: عرض لجهود المبشرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي**. ط ٥. بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٧٣.

الخشاب، أحمد. **التفكير الاجتماعي: دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

الخشاب، مصطفى. **علم الاجتماع ومدارسه: الكتاب الثالث**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

خليل، عماد الدين. **آفاق قرآنية**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

ــــــ. **التفسير الإسلامي للتاريخ**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥.

خوجة، حمدان. **المرآة**. ترجمة وتعليق محمد بن عبد الكريم. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٢.

الخياري، علال الهاشمي. **الإسلام وأيديولوجيات الفكر المعاصر**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨١.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**. طبع بعناية محمد أحمد دهمان. [د. م.]: دار إحياء السنة النبوية، [د. ت.].

الدامغاني، الحسين بن محمد. **قاموس القرآن، أو إصلاح الوجوه والنظائر**. تحقيق وترتيب عبد العزيز سيّد الأهل. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧.

دبوز، محمد علي. **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**. دمشق: المطبعة التعاونية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م. ٣ ج.

دراز، محمد عبد الله. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**. ط ٣. الكويت: دار القلم، ١٩٧٤.

دوللو، لويس. **الثقافة الفردية وثقافة الجمهور**. ترجمة عادل العوّا. بيروت: دار عويدات للنشر، ١٩٨٢. (سلسلة زدني علماً)

دينيه، إتين وسليمان بن إبراهيم. **محمد رسول الله**. ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ديورانت، وليم. **قصة الحضارة**. ترجمة زكي نجيب محمود ومحمد بدران. ط ٣. القاهرة: جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٥. ٦ ج في ١٦.

رابح، تركي. **الشيخ عبد الحميد بن باديس: باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر الحديثة**. الرياض: دار العلوم، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

ــــــ. **الشيخ عبد الحميد بن باديس: رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**. ط ٣. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦١.

الرجل الصنم. كمال أتاتورك. ترجمة عبد الله عبد الرحمن. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٩٧٨.

رضا، أحمد. **الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق**. ترجمة محمد بورقيبة ومحمد الصادق الزمرلي؛ قدمه محمد العروسي المطوى. تونس: دار بوسلامة، ١٩٧٧.

رياض، محمد. **الإنسان: دراسة في النوع والحضارة**. ط ٢. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤.

الزبيري، محمد. **التجارة الخارجية للشرق الجزائري**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٢.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، [د. ت.]. ٨ ج.

زكريا، فؤاد. **الإنسان والحضارة في العصر الصناعي**. ط ٢. القاهرة: مركز كتب الشرق الأوسط، [د. ت.].

زكي، محمد شوقي. **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**. ط ٢. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨١.

أحمد عبد الرحمن البنّا الساعاتي. **الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني.** ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]. ٤ ج.

السحمراني، أسعد. **مالك بن نبي: «مفكراً إصلاحياً»**. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٤.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.** القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥هـ/[١٩٣٤ ـ ١٩٣٦م؟]. ١٢ ج في ٦.

سعيد، جودت. **حتى يغيّروا ما بأنفسهم.** ط ٤. دمشق: دار الثقافة للجميع، ١٩٧٨.

السمالوطي، نبيل. **الدين والبناء الاجتماعي.** جدة: دار الشروق، ١٩٨١. ٢ ج.

سمايلوفيتش، أحمد. **فلسفة الاستشراق.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير.** وقد مزجهما وأحسن ترتيبهما يوسف النبهاني. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، [د. ت.]. ٣ ج.

شاتلييه، أ. ل. **الغارة على العالم الإسلامي.** ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي. ط ٢. جدة: الدار السعودية، ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧م.

الشرقاوي، عفت. **أدب التاريخ عند العرب.** بيروت: دار العودة، [د. ت.].

ـــــ. **في فلسفة الحضارة الإسلامية.** بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩.

الشمري، هزاع بن عيد بن مبارك. **المعجم الجغرافي لدول العالم.** القاهرة: مطبعة التقدم، ١٩٨١.

الصابوني، محمد. **مختصر تفسير ابن كثير.** ط ٣. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية.** بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨. ٢ ج.

ضناوي، محمد علي. **مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية.** بيروت: مؤسسة الرسالة؛ طرابلس، لبنان: دار الإيمان، ١٩٨٠.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير القرآن.** ط ٤. بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٠.

عاصي، إبراهيم. **جلسة مفتوحة مع مالك بن نبي.** [د. م.]: مؤسسة الأقصى، ١٩٧٣.

عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.** بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

العسلي، بسام. **عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية.** بيروت: دار النفائس، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. (جهاد شعب الجزائر؛ ٧)

العطار، أحمد بن مبارك. **تاريخ قسنطينة**. تحقيق رابح بونار.

العظم، يوسف. **رائد الفكر الإسلامي المعاصر الشهيد سيد قطب: حياته ومدرسته وآثاره**. دمشق؛ بيروت: دار القلم، ١٩٨٠.

العقاد، صلاح. **الجزائر المعاصرة**. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٤.

ـــــ. **المغرب العربي: الجزائر، تونس، المغرب الأقصى**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٢.

العقيقي، نجيب. **المستشرقون**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. ٣ ج.

غيث، محمد عاطف (محرر). **قاموس علم الاجتماع**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

الفاسي، علال. **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. ط ٤. الرباط: مطبعة الرسالة، ١٩٨٠.

ـــــ. **دفاع عن الشريعة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٧٢.

فريد، محمد. **تاريخ الدولة العلية العثمانية**. تحقيق إحسان حقي. بيروت: دار النفائس، ١٩٨١.

فنسنك، أ. ي. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. ليدن: مكتبة بريل، ١٩٣٦.

فيتللو، فنشنزو. **الفكر الاقتصادي الحديث**. ترجمة محمد إبراهيم زيد. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر؛ دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

الفيروزآبادي، أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. القاهرة: مؤسسة الحلبي، [د. ت.].

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ط ٧. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١.

ـــــ. **معالم في الطريق**. جدة؛ القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

الكاندهلوي، محمد يوسف. **حياة الصحابة**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.]. ٤ ج.

كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**. بيروت: مكتبة المثنى؛ دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ط ٦. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٧.

لابوم، جول وإدوارد مونتيه. **تفصيل آيات القرآن الحكيم والمستدرك**. ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

لنتون، رالف (مشرف). **الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث**. ترجمه إلى العربية عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية؛ بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٧.

مالك بن أنس. **الموطأ**. طبع بعناية محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**. حلب: مكتبة التراث الاسلامي، ١٩٦٩. ١٨ ج.

مدبولي، جلال. **الاجتماع الثقافي**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩.

المدني، أحمد توفيق. **كتاب الجزائر**. الجزائر: المطبعة العربية، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م.

ــــــ. **هذه هي الجزائر**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٥٦].

مسعود، جبران. **الرائد: معجم لغوي عصري**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**. بعناية محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥.

المشهداني، عبد الكريم. **العلمانية وأثرها على الأوضاع الإسلامية في تركيا**. الرياض: المكتبة الدولية؛ دمشق: مكتبة الخافقين، ١٩٨٣.

معجم العلوم الاجتماعية. إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين؛ تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

المعجم الفلسفي. إعداد مجمع اللغة العربية. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٩.

المعجم الوسيط. إعداد مجمع اللغة العربية. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.]

معلوف، لويس. **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**. ط ١٩. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦.

المودودي، أبو الأعلى. **الحضارة الإسلامية: أسسها ومبادئها**. ترجمة عاصم حداد. ط ٢. بيروت: دار العربية للطباعة، ١٩٧٠.

ــــــ. **المصطلحات الأربعة في القرآن: الإله ـ الرب ـ العبادة ـ الدين**. ترجمة محمد كاظم سباق. ط ٥. الكويت: دار القلم، ١٩٧١.

الموسوعة الثقافية. القاهرة؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢.

الموسوعة الذهبية. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٧١. ١٢ ج.

الموسوعة العربية الميسّرة. بإشراف محمد شفيق غربال. ط ٢. القاهرة: دار الشعب؛ مؤسسة فرانكلين، ١٩٧٢.

مؤنس، حسين. **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتدهورها**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٨. (عالم المعرفة؛ ١)

الميلي، محمد. **فرانز فانون والثورة الجزائرية**. بيروت: دار العودة؛ دار الثقافة، ١٩٧٣.

ـــــ . **معذبو الأرض**. ترجمه إلى العربية سامي الدروبي وجمال الأتاسي. بيروت: دار القلم، ١٩٦٣.

ناصر، محمد. **المقالة الصحفية الجزائرية: نشأتها تطورها وإعلامها، من ١٩٠٣ إلى ١٩٣١**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. ٢ ج.

نتينوف، كونستا. **دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٥٥.

الندوي، أبو الحسن علي. **الإمام السرهندي: حياته وأعماله**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٣.

ـــــ . **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**. ط ٤. الكويت: دار القلم، ١٩٨٣.

ـــــ . **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**. ط ٣. الكويت: دار القلم، ١٩٨٢.

نشاوي، نسيب. **مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر**. دمشق: مطابع الأديب، ١٩٨٠.

نور، محمد عبد المنعم. **الحضارة والتحضر: دراسة أساسية لعلم الاجتماع الحضري**. القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠.

هلال، محمد غنيمي. **الرومانتيكية**. بيروت: دار الثقافة؛ دار العودة، ١٩٧٣.

وصفي، عاطف. **الأنثروبولوجيا الثقافية**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧١.

ياسين، عبد السلام. **الإسلام بين الدعوة والدولة**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ـــــ . **الإسلام غداً**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

يحيى، جلال، رشيد الناضوري وعبد العزيز سالم. **تاريخ المغرب الكبير**. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١. ٤ ج.

دوريـات

الثقافة الجزائرية: العدد ١٨، ١٩٧٣.

جوهر الإسلام (تونس): السنة ٣، العدد ٣، تشرين الأول/ أكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٠.

حضارة الإسلام: السنة ٦، العدد ١٠، ذو الحجة ١٣٨٥هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٦٦، والأعداد ٤ ـ ٦، ١٩٧٤.
الحضارة الإسلامية: السنة ١٥، العدد ٩، [١٩٧٤].
الدعوة: العدد ٣٤١، آذار/ مارس ١٩٧٢.
الشهاب (بيروت): السنة ٧، العدد ١٢، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٣.
العربي: العدد ٢٨٥١، آب/ أغسطس ١٩٨٢.
الفكر الإسلامي: السنة ٢، العدد ٧، تموز/ يوليو ١٩٧٣.
منبر الإسلام: العدد الخاص بمناسبة الذكرى الألف للأزهر، جمادى الآخرة عام ١٤٠٣ هـ/ [نيسان/ أبريل ١٩٨٣م].
الميلي، محمد. «الجزائر والمسألة الثقافية: صراعات البحث عن الذات الثقافية.» **المستقبل العربي**: السنة ٥، العدد ٤٦، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٢.

ندوات، مؤتمرات

ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، تونس ٢٩ جمادى الأولى ٣ جمادى الثانية ١٤٠٠، ١٤ ـ ١٨ أفريل ـ نيسان ١٩٨٠. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢.
بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مركز البحوث، ١٩٨٣. ٢ ج.

أطروحات، رسائل جامعية

القرشي، علي حسن علي. «الأسس التربوية للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.» (رسالة ماجستير مقدمة لقسم أصول التربية، جامعة عين شمس، كلية التربية، ١٩٨٣).

هذا الكتاب

«تبرز أهمية مشكلة النهضة في العالم الإسلامي وتعظم بقدر ارتباطها بغاية الحياة، وسلوك المنهج الرشيد أو الصراط المستقيم، لذلك حرص المؤلف في كتابه على بحثها، وآثر أن يتناولها من خلال دراسة أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، الذين عنوا بها، فوقع اختياره على مالك بن نبي - باعتباره يشكّل مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي المعاصر التي انتهجت نهجاً مميزاً في دراسة مشكلات العالم الإسلامي، وتحليلها تحليلاً دقيقاً وعميقاً، بغرض الكشف عن أصل الداء، وإيضاح طريق الدواء، مع ربط مشكلة التنمية في العالم الإسلامي بالإسلام، باعتباره المنهج الصحيح والصالح، الذي يحقق تركيب حضارة هذا العالم من جديد، بل هو السبيل الوحيد لتحقيق الحضارة المنشودة...

كما تميّز مالك بخبرته بحضارة الغرب؛ حيث مكث في أوروبا أكثر من ربع قرن، يدرس ويحلل، بالإضافة إلى تكوينه المتميّز من الناحية المنهجية، واستفادته من جميع ما اطلع عليه، وتوظيفه في خدمة القضية التي يعالجها، وفق ما تقتضيه قواعد الموضوعية في البحث.

كل تلك الجوانب المشار إليها تؤكد أهمية البحث والدراسة في هذا الموضوع، وتسهيلاً للقارئ، انتهج المؤلف نهجاً يسيراً، حيث قسّم بحثه إلى شقّين؛ شقّ يتعلق بحياة المؤلف من خلال سيرته ومذكراته، وشقّ يتعلق بدراسة أفكاره، من خلال إدراج الأفكار الرئيسية وتصنيفها ثم إدراج المشكلات التي تتناولها وطرق معالجتها».

الثمن: ٢٣ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-533-86-5



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com